



Tese de Doutoramento

**Cova de Pedro e Gruta da
Mangabeira,
estudo antropológico de práticas
religiosas mestiças no interior da
Bahia (Brasil)**

DANILO PATRICK MASCARENHAS
DE BENEDICTIS

PROGRAMA DE DOUTORAMENTO EN
HUMANIDADES E SERVICIOS CULTURAIS
FACULDADE DE HUMANIDADES

Lugo
2017



**Cova de Pedro e Gruta da Mangabeira,
estudo antropológico de práticas religiosas mestiças no interior da
Bahia (Brasil)**

Tese de doutoramento apresentada ao Programa de Doutoramento em Humanidades e Serviços Culturais, oferecido pela Universidade de Santiago de Compostela (USC).
Linha de pesquisa: Antropoloxía Social.

DANILO PATRICK MASCARENHAS DE BENEDICTIS

Diretor da Tese:
Xaquín Rodríguez Campos

Lugo
2017

Informe do Diretor

Como director da tese de doutoramento presentada polo doutorando Danilo Patrick Mascarenhas De Benedictis, co título Cova de Pedro e Gruta da Mangabeira, estudo antropológico de prácticas religiosas mestizas no interior da Bahía (Brasil), dentro do programa de doutoramento en Humanidades e Servizos Culturais da Universidade de Santiago de Compostela, informo favorablemente sobre a calidade acadada polo traballo realizado, para que se poida proceder aos trámites necesarios para a súa presentación diante do tribunal correspondente.

Lugo a 2 de Febreiro de 2017

Asdo. Xaquín Rodríguez Campos



Tese de Doutoramento

Cova de Pedro e Gruta da Mangabeira,
estudo antropológico de práticas religiosas mestiças no interior
da Bahia (Brasil).

Asdo. DANILO PATRICK MASCARENHAS DE BENEDICTIS



RESUMO

Nesta tese, realizamos um estudo antropológico sobre as devoções na Cova de Pedro, santuário situado no Município de Ribeirão do Largo, e na Gruta da Mangabeira ou do Sagrado Coração de Jesus, santuário situado no Município de Ituaçu, ambos localizados no Estado da Bahia, no Brasil; com vistas a compreender as motivações ou a motivação que leva o ser humano a peregrinar. Assim buscamos compreender e analisar os fenômenos religiosos estudados por meio da idéia de mestiçagens que caracteriza a cultura brasileira a fim de comprovar a tese de que as peregrinações, *a priori* parecem ser conduzidas por uma fé puramente prática, de troca com o sagrado, porém, na realidade, estavam escondendo uma cosmovisão muito mais complexa, em que se apresentavam misturadas as crenças do branco, do negro e do índio.

Palavras-chave: Fé, Devoção, Troca, Misturas, Mestiçagem



ABSTRACT

In this thesis, we made an anthropological study of the devotions in the Cova de Pedro (Grave of Peter) ,located in the city Ribeirão do Largo, and in the Gruta da Mangabeira (Grotto of Mangabeira) or the Sacred Heart of Jesus, sanctuary located in the municipality of Ituaçu, both located in the State of Bahia, Brazil; in order to understand the motivations or the motivation that drives the human being to peregrinate. Therefore, we sought to understand and analyze the phenomena, in order to prove the thesis that, despite of these pilgrimages, a *priori*, seem to be driven by a purely practical faith of exchange with the sacred, nevertheless, in fact, they were concealing a world-view so much more complex, in which the white, the black and the native beliefs were blended.

Keywords: Faith, Devotion, Exchange, Blend, Miscegenation



SUMÁRIO

LISTA DE ILUSTRAÇÕES	8
1. Introdução	10
2. Procedimentos Metodológicos	18
3. Quadro Teórico: Cultura, Religião, Catolicismo Popular, Magia, Mestiçagem e Poder	28
4. Cristianismo: Breve história do seu nascimento e desenvolvimento	49
4.1 O Cristianismo Primitivo	49
4.2 O Cristianismo após a morte dos apóstolos	57
4.3 O Cristianismo Católico na América Espanhola	64
4.4 O Cristianismo Católico na América Portuguesa	68
5. Ribeirão do Largo e Ituaçu, cenários de devoções populares	85
5.1 História da formação da região do Sudoeste da Bahia	85
5.2 Ribeirão do Largo	87
5.3 A Cova de Pedro: o mito	93
5.4 Ituaçu	107
5.5 A Gruta da Mangabeira ou Sagrado Coração de Jesus: o mito	110
6. Cova de Pedro e Gruta da Mangabeira: ritual e fé	119
6.1 Descrições do Ritual: a Cova de Pedro	120
6.2 Descrições do Ritual: a Gruta da Mangabeira ou do Sagrado Coração de Jesus	138
7. Experiências e Sentidos das devoções	173
8. Hibridização, Miscigenação e Assimilação na Formação Cultural e Religiosa do Brasil	202
9. Conclusão	222
10. Resumo	232
11. Resumen	243
12. REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS	254
13. ANEXOS	266

LISTA DE ILUSTRAÇÕES

FIGURA 01: Mapa de localização da Região do Sudoeste no Estado da Bahia.....	85
FIGURA 02: Localização do município de Ribeirão do Largo no Estado da Bahia.....	87
FIGURA 03: Imagem da cidade de Ribeirão do Largo no Estado da Bahia.....	88
FIGURA 04: Imagem da entrada da cidade de Ribeirão do Largo no Estado da Bahia.....	88
FIGURA 05: Pedro Afonso do Nascimento, Cova de Pedro, Ribeirão do Largo, Bahia.....	94
FIGURA 06: Vanderlúcia de Jesus Santos no centro de Umbanda em Ribeirão do Largo, Bahia	104
FIGURA 07: Ampliação de uma parte da figura 6, especificando os elementos do vaqueiro usado pela mãe de santo durante incorporação do caboclo boiadeiro, em um centro de Umbanda em Ribeirão do Largo, Bahia.....	105
FIGURA 08: Velas acesas e devotos fazendo pose para tirar foto aos pés da imagem do cruzeiro na Gruta da Mangabeira em Ituaçu, Bahia.....	106
FIGURA 09: Localização do município de Ituaçu no Estado da Bahia.....	107
FIGURA 10: Imagem aérea da cidade de Ituaçu, Bahia.....	108
FIGURA 11: Imagem de entrada da cidade de Ituaçu, Bahia.....	108
FIGURA 12: Umbandistas fazendo suas orações na Capela da Cova de Pedro em Ribeirão do Largo, Bahia.....	122
FIGURA 13: Estrutura física da Cova de Pedro em Ribeirão do Largo, Bahia.....	124
FIGURA 14: Busto de Pedro, na Cova de Pedro em Ribeirão do Largo, Bahia.....	124
FIGURA 15: Vista lateral da estrutura física da Cova de Pedro em Ribeirão do Largo, Bahia, em primeiro plano, aparecem os banheiros.....	125
FIGURA 16: Galpão utilizado para descanso dos devotos em Ribeirão do Largo, Bahia.....	125
FIGURA 17: Túmulo de Maria Roxa localizado atrás do confessionário, ao lado esquerdo da capela onde se encontra os restos mortais de Pedro Afonso, na Cova de Pedro durante a festa em Ribeirão do Largo, Bahia.....	127
FIGURA 18: Espaço interno da capela, fora do período da festa, na Cova de Pedro em Ribeirão do Largo, Bahia.....	128
FIGURA 19: Espaço da capela durante o período da festa na Cova de Pedro, no Município de Ribeirão do Largo, Bahia.....	130
FIGURA 20: Objetos da Sala dos Milagres depositados sobre o túmulo de Pedro pelos devotos, durante a festa da Cova de Pedro, no Município de Ribeirão do Largo, Bahia.....	131
FIGURA 21: Objetos da Sala dos Milagres depositados sobre o túmulo de Pedro pelos devotos durante a festa da Cova de Pedro, no Município de Ribeirão do Largo, Bahia.....	132
FIGURA 22: Livreto de autoria do Padre Antônio G. de Anchieta que estava sendo vendido em prol da reforma da igreja local, durante a festa da Cova de Pedro, no Município de Ribeirão do Largo, Bahia.....	134
FIGURA 23: Movimentação dos romeiros na capela durante a festa da Cova de Pedro, no Município de Ribeirão do Largo, Bahia.....	135
FIGURA 24: Devotos acendendo velas durante a festa da Cova de Pedro, no Município de Ribeirão do Largo, Bahia.....	136
FIGURA 25: Fachada externa de entrada da Gruta da Mangabeira ou Sagrado	

Coração de Jesus, Ituaçu, Bahia, Brasil.....	139
FIGURA 26: Devotos descendo as escadarias que dão acesso ao interior do salão principal, durante a festa na Gruta da Mangabeira em Ituaçu, Bahia.....	140
FIGURA 27: Altar do Sagrado Coração de Jesus, durante a festa, na Gruta da Mangabeira em Ituaçu, Bahia.....	141
FIGURA 28: Devotos participando da missa na Gruta da Mangabeira em Ituaçu, Bahia.....	142
FIGURA 29: Altar do Sagrado Coração de Maria na Gruta da Mangabeira em Ituaçu, Bahia.....	143
FIGURA 30: Devota se confessando, durante a festa, na Gruta da Mangabeira em Ituaçu, Bahia.....	145
FIGURA 31: Local da suposta queda do vaqueiro na Gruta da Mangabeira em Ituaçu, Bahia.....	146
FIGURA 32: Sala dos Milagres, imagens depositadas por devotos como fruto de cumprimento de promessa na Gruta da Mangabeira em Ituaçu, Bahia, entre elas a de Iemanjá.....	147
FIGURA 33: Sala dos Milagres, objetos e imagens depositadas por devotos como fruto de cumprimento de promessa na Gruta da Mangabeira em Ituaçu, Bahia, entre elas a da Preta-Velha.....	148
FIGURA 34: Sala dos Milagres, imagem de Sereia sem a cabeça (03) depositada por devoção na Gruta da Mangabeira em Ituaçu, Bahia.....	149
FIGURA 35: Sala dos Milagres, imagens de diversos santos depositadas como fruto de devoção, junto a elas uma imagem de Sereia (03), ampliada na figura 34, na Gruta da Mangabeira em Ituaçu, Bahia.....	149
FIGURA 36: Castelo de Santo Antônio, ex-voto oferecido por devoto ao deus Neptuno, 161-169 d.C.....	151
FIGURA 37: Espeleotema denominado de Buda de costas na Gruta da Mangabeira em Ituaçu, Bahia.....	153
FIGURA 38: Espeleotema denominado de Sagrado Coração de Jesus na Gruta da Mangabeira em Ituaçu, Bahia.....	154
FIGURA 39: Pequeno comércio do Povoado da Gruta, ao fundo, algumas barracas que compõem a feira, em torno da Gruta da Mangabeira em Ituaçu, Bahia.....	161
FIGURA 40: Pousadas e restaurantes no Povoado da Gruta da Mangabeira em Ituaçu, Bahia.....	161
FIGURA 41: Comércio de produtos religiosos no Povoado da Gruta da Mangabeira em Ituaçu, Bahia.....	162
FIGURA 42: Gruta da Mangabeira, visão do altar principal e da estrutura em formato de coração construído para que os devotos acendessem suas velas em devoção ao Sagrado Coração de Jesus em Ituaçu, Bahia.....	165
FIGURA 43: Gruta da Mangabeira, devotos acendendo suas velas ao Sagrado Coração de Jesus em Ituaçu, Bahia.....	166
FIGURA 44: Saída da Gruta da Mangabeira, na fotoromeiros subindo os diversos degraus de acesso à área externa da gruta, em Ituaçu, Bahia.....	169
FIGURA 45: Escadaria que dá acesso à área dos bares na saída da Gruta da Mangabeira, em Ituaçu, Bahia.....	170
FIGURA 46: Área de bares localizada na saída da Gruta da Mangabeira, em Ituaçu, Bahia.....	171

1. Introdução

Esta tese tem como propósito revelar de que maneira se deu ao longo da história a formação das devoções da Cova de Pedro e da Gruta da Mangabeira ou do Sagrado Coração de Jesus, partindo de uma perspectiva das mesclas que caracterizaram a formação da cultura brasileira com o imbricamento das culturas do branco, do negro e do índio.

Sendo assim, estabelecemos os pressupostos teóricos que nortearam as nossas reflexões sobre as devoções estudadas. Nesse sentido, durante todo o processo desta caminhada os conceitos de Cultura, Religião, Catolicismo Popular, Magia, Poder e Mestiçagem, orientaram a nossa reflexão sobre a temática proposta. E na reflexão destes conceitos, buscamos compreendê-los por meio de leituras de teóricos das Ciências Humanas, tais como Durkheim, Berger, Geertz, Serge Gruzinski, Isnara P. Ivo, Eduardo França Paiva, Pedro A. R. de Oliveira, Eduardo Hoornaert, Mircea Eliade, entre outros, autores que fundamentaram as nossas reflexões na busca de interpretar e compreender a nossa temática.

Segundo Eliade (1957), os espaços se apresentam de forma diferenciada, sendo a manifestação do sagrado nesses lugares que os revelam ao ser humano religioso. Sendo assim, esse local passa a ser visto como portal de ligação do mundo natural ao espiritual, revelando, ao ser humano religioso, uma outra forma de vida que transcende a finitude da vida terrena e por conta disso sem significado, a lançando para uma vida eterna e significativa, daí a importância desses espaços como fomentadores de fé.

Tanto o ritual de visitação, do dia 29 de junho, na Cova de Pedro, quanto o ritual de visitação dos dias 25 de agosto a 03 de setembro na Gruta da Mangabeira ou do Sagrado Coração de Jesus, são bons exemplos disso, pois foi através da indicação do sagrado, através da realização dos milagres, que esses espaços foram indicados como sagrados pelos informantes locais.

A Cova de Pedro está situada a 3 km de distância da cidade de Ribeirão do Largo. Essa cidade se localiza na região do Sudoeste do Estado da Bahia no Brasil, a cerca

de 85 km de distancia da principal cidade da região, Vitória da Conquista, e cerca de 594 km de distância da capital do Estado, Salvador. Até 2015 tinha uma população aproximada de 8.260 habitantes (IBGE, 2015), a agropecuária é a principal atividade econômica do município, tendo na criação bovina sua principal fonte de renda e no café o principal produto cultivado.

A devoção na Cova de Pedro teria começado logo após o assassinato violento de Pedro Afonso do Nascimento, um simples vaqueiro que teve sua vida ceifada com requintes de crueldade. Depois de sua morte, a população local foi lhe creditando milagres e criou-se toda uma simbologia em torno dele, que acabou o conduzindo para o rol dos santos populares, transformando sua sepultura em um santuário de visitação constante. Já o mito da descoberta da Gruta da Mangabeira - em Ituaçu na Bahia -, tem sua origem ligada à história de um vaqueiro que durante o pastoreio do seu rebanho acima do Morro da Mangabeira, teria caído em um buraco a 30 metros de altura, juntamente com uma vaca e seu bezerro. Durante a queda o vaqueiro teria clamado pelo socorro do Sagrado Coração de Jesus, santo da sua devoção. E como os três saíram ilesos da queda, além do vaqueiro ter achado facilmente a saída da gruta, começaram as devoções no lugar.

A Gruta da Mangabeira dista 3 km da cidade de Ituaçu e nas suas imediações se formou um povoado que leva o seu nome. Ela possui uma extensão territorial de 2.750 metros. A cidade de Ituaçu está localizada na Chapada Diamantina, na região do Sudoeste do Estado da Bahia, a 154 km da principal cidade da região, Vitória da Conquista, e 510 km de distancia da capital do Estado, Salvador. A principal atividade econômica do município está na agricultura, sendo o café a principal cultura cultivada. Até 2015 tinha uma população estimada em 19.406 habitantes (IBGE, 2015).

As visitas à gruta ocorrem durante o ano inteiro, porém tem seu pico entre 25 de agosto e 03 de setembro, deste período até finais de novembro a Igreja Católica realiza missas regularmente e o principal santo cultuado no local é o Sagrado Coração de Jesus que foi introduzido na gruta em 1884 por frades Lazaristas.

Durante os períodos que estudamos as devoções populares na Cova de Pedro e na Gruta da Mangabeira ou do Sagrado Coração de Jesus, através das observações de campo e conversas com os devotos locais, tanto no Município de Ribeirão do Largo como no de Ituaçu, respectivamente, identificamos que há uma pluralidade de diferenças sociais entre os devotos. O comparecimento de indivíduos das camadas média e

alta, igualmente vivenciando as cerimônias de forma igual ou análoga às camadas populares, demonstra que o catolicismo popular não é praticado excepcionalmente pelos grupos menos favorecidos da sociedade. Dizemos também, que o catolicismo popular de maneira alguma, representa um modelo puro de experiência da religião pelo povo. Estão presentes também, nesse tipo de religiosidade, os princípios oficiais, que estão presentes de forma sutil ou claramente interligados aos elementos populares.

Os romeiros ou devotos de Pedro chegam no dia 29 de junho de madrugada e no início da tarde, do mesmo dia, começam a voltar para as suas respectivas cidades. Tem sido assim todos os anos. Estes romeiros são oriundos do Município de Ribeirão do Largo como de cidades próximas, a maioria maciça deles residem em um raio de no máximo 130 km de distância da Cova de Pedro nos sentidos norte, sul, leste e oeste. Os devotos, na sua grande maioria, são oriundos do Sudoeste da Bahia e do Norte de Minas Gerais. Tive notícias de devotos em São Paulo, por exemplo, mas estes, na realidade, são pessoas que tem sua origem ligada à região de Ribeirão do Largo ou a cidades próximas a este município que já saíram da região como devotas ou aprenderam a sê-lo através de seus pais e familiares; outros devotos foram surgindo a partir do contato com os devotos de Pedro que ao relatarem suas graças ou milagres recebidos, acabaram influenciando outros a começarem o processo de devoção também; entretanto este tipo de devoto que vem de longe é minoria na Cova de Pedro, tanto é que, durante nosso trabalho de campo, não conseguimos localizar nenhum destes, embora os devotos locais façam referências à sua existência.

Já os romeiros ou devotos da Gruta da Mangabeira ou Sagrado Coração de Jesus, na sua grande maioria, freqüentam o espaço da gruta nos finais de semana de agosto a dezembro, tendo seu pico nos dias das festividades ao Sagrado Coração de Jesus que vai de 25 de agosto a 03 de setembro. Geralmente só passam o dia e voltam para suas casas, outros seguem viagem em direção a Gruta do Bom Jesus da Lapa também na Bahia. De forma significativa, a cidade de Ituaçu só recebe romeiros que pousam na cidade, principalmente no arraial do povoado, do dia 02 para o dia 03 de setembro quando se encerram as festividades em prol do santo da gruta. Os visitantes são oriundos, principalmente, do sudoeste da Bahia e do Recôncavo Baiano, em um raio de 400 km de distancia.

A grande maioria dos romeiros, das duas devoções, pertence às camadas popula-

res. Entre os entrevistados, muitos estavam ligados a atividades no campo: eram lavradores, pequenos agricultores, estudantes e pequenos proprietários de terras. Uma minoria dos devotos ligados ao campo tinha uma condição financeira privilegiada: entre eles encontramos proprietários de terras de porte médio, tanto de criação de gado como de cultivo de café. Os homens que não trabalhavam no campo eram pequenos comerciantes, professores e servidores públicos municipais.

Na maioria das vezes, as mulheres eram donas-de-casa e ajudavam os maridos na agricultura, lavradoras, servidoras públicas municipais, professoras, estudantes. Existia ainda um grande número de aposentados. Os devotos, na sua grande maioria, são moradores da zona urbana. Porém, como os centros urbanos habitados pelos devotos de Pedro e da Gruta da Mangabeira, quase sempre, são de pequeno porte, o trabalho no campo acaba por se constituir como principal atividade econômica.

Alguns dos devotos chegam, tanto a Cova como a Gruta, acompanhados da família e não raramente vimos crianças participando do cumprimento das promessas juntos com seus pais. Uma das características marcantes, dessas devoções, é o número de fiéis que apreenderam esta devoção a partir dos seus pais ou de algum familiar próximo. Muitos dos devotos que conversamos nos disseram que depois de adultos deram continuidade à religiosidade, apresentando-as também aos seus próprios filhos, o que faz com que estas devoções se constituam em uma herança de família.

Sempre nos interessamos em compreender o outro, principalmente dentro de um contexto religioso e como as tarefas desenvolvidas durante o mestrado em Ciências Sociais na Universidade Federal do Rio Grande do Norte, Natal, Brasil, como o trabalho de campo (observação, as entrevistas) e as leituras dos teóricos nos conduziram a experiências marcantes no tocante às concepções da religiosidade popular e os sentidos da fé dos devotos, sentimos a necessidade de retomar essa temática, pois, entendemos que naquela oportunidade, deixamos muitas lacunas para trás, pois canalizamos nossos esforços para provar que era o ritual que alimentava e sustentava as devoções.

Assim, nos propusemos neste trabalho a fazer um estudo antropológico das devoções na Cova de Pedro e no santuário da Gruta da Mangabeira ou do Sagrado Coração de Jesus; buscando compreender em que contexto se formou estas devoções, quais os fatores que propiciaram que nelas se desenvolvessem práticas religiosas mestiças e, também, ponderar sobre as motivações ou a motivação que leva os ho-

mens a peregrinar, com o intuito de defender nossa tese de que as peregrinações, a priori parecem ser conduzidas por uma fé puramente prática, de troca com o sagrado, porém, na realidade, podem estar escondendo uma cosmovisão muito mais complexa do que percebemos de fato.

O termo "devoto" utilizado nesse trabalho possui um aporte teórico fundamentado na perspectiva kantiana. Kant faz uma diferenciação da "[...] disposição de espírito que nos torna capazes de sentimentos de dedicação para com Deus" (KANT apud ABBAGNANO, 2007, p. 314), do sentimento de dedicação a Deus, apontando ser o primeiro caso uma ação com um fim em si mesmo, enquanto o segundo modela a ação do indivíduo dando-lhe uma boa conduta moral. Kant definirá devoção como uma ação, embora vinculada à religião, não autenticamente religiosa. Embora discordemos de Kant quanto à definição unilateral do conceito de devoção, pois entendemos que a devoção pode fazer parte também da vida do ser humano religioso - conforme encontramos diversas pessoas devotas e praticantes de sua religião -, sua definição nos ajudará a compreender que existem indivíduos que se utilizam da religião para alcançar seus interesses. Dessa forma compreendemos que o termo devoto pode ser usado tanto por alguém que tem uma disposição de se praticar um ato religioso, sem se comprometer com a visão de mundo religiosa que esse ato abarca, como também por aquele que está comprometido com uma visão de mundo religiosa. Assim quando reproduzimos as falas dos nossos informantes como devotos não significará que os reconhecemos vivenciando da religião de forma homogênea, conforme discutiremos no sexto capítulo.

Neste sentido, buscamos compreender estas devoções dentro deste contexto, verificando até que ponto estas devoções se configuravam como uma relação, basicamente, prática, de troca e de interdependência - ideia defendida por inúmeros autores das ciências sociais, conforme veremos a frente - ou, ao contrário, se eram concebidas como condições de se ligarem ou de, se manterem ligados ao sagrado ou se prestavam a outros objetivos?

Para tanto, realizamos revisão bibliográfica para aprofundamento do referencial teórico; levantamento de fontes impressas (Documentos dos Arquivos Públicos de Rio de Contas, Salvador e Vitória da Conquista, Monografias, Dissertações, Teses) sobre as cidades e as devoções estudadas; realização de estudo sobre as sociedades de Ribeirão do Largo e de Ituaçu com vistas a contextualizar a formação das devoções

estudadas; realização de entrevistas semiestruturadas com os devotos de Ribeirão do Largo, Ituaçu e região. As entrevistas foram gravadas e transcritas para melhor análise e elaboração do trabalho; sistematização e análise dos dados coletados; observação participante do ritual de visitação à Cova de Pedro do dia 29 de junho e da Gruta da Mangabeira no período de 25 de agosto até 03 de setembro dos anos de 2012, 2013 e 2015. Além de termos voltado em outros períodos nesses anos, quando tivemos a oportunidade de entrevistar diversas pessoas a partir de perguntas pré-selecionadas. Quando julgamos necessário, nos utilizamos do trabalho de campo realizado nos anos de 2006 e 2007, mas quando isso ocorreu, tivemos o cuidado de especificar no corpo do texto os anos da coleta dos dados.

As perguntas basicamente tratavam principalmente sobre a religião que os devotos professavam e qual a relação mantida por eles com sua fé no seu cotidiano, como também, se acreditavam na vida eterna e como alcançá-la. E a motivação de ir aos centros de peregrinação. Conversamos com pessoas, tanto da zona urbana como da zona rural de Ribeirão do Largo e Ituaçu, como também das cidades circunvizinhas, na finalidade de compreender e apreender o fenômeno a Cova de Pedro e a Gruta da Mangabeira.

Tão importante quanto às entrevistas, para a compreensão dos sujeitos estudados, foram as observações de campo, onde tivemos a possibilidade de ver o outro, o devoto, a partir de sua própria visão de mundo. Desta maneira, podemos apreender a lógica que os norteiam e como nos diz Geertz (1978, p. 24), "[...] colocá-los no quadro de suas banalidades dissolve sua opacidade". Este método é justificável na prática científica, pois impedirá que o pesquisador enquadre o seu objeto de pesquisa dentro de uma teoria pré-escolhida.

No nosso entendimento, a realização da observação participante apoiada também em entrevistas abertas com os devotos e com outros atores significativos deste universo, que se apresentaram no decorrer do trabalho, teve aqui sua pertinência na medida em que tal incursão empírica pôde nos revelar elementos fundamentais aos objetivos almejados.

Segundo Geertz (1978) a cultura pode ser examinada levando em conta o ethos e visão de mundo de um determinado povo, sendo dentro dessa relação interativa entre esses dois universos que a cultura é produzida. E foi isso que fizemos, ou seja, examinamos o fenômeno a cova de Pedro e a Gruta da Mangabeira, a partir do ritual e da

crença, ou seja, aos modos de fazer e aos modos de ver dessa respectiva cultura.

É certo que o presente estudo abrangeu uma discussão complexa, que envolveu os aspectos epistemológicos sobre o ethos e a visão de mundo dos sujeitos que participam das devoções estudadas. Portanto, foi um processo aprofundado por meio de uma investigação científica, tendo como base a concepção epistemológica do Interacionismo Simbólico, pautada numa pesquisa qualitativa. Tal percepção foi de suma importância, pois promoveu um maior embasamento teórico-metodológico para as investigações empírico-teóricas.

Assim, a metodologia empregada para a realização desta pesquisa, teve como objetivo maior, compreender a fé e a religiosidade popular na Cova de Pedro e na Gruta da Mangabeira e a produção de um documento que entenda tal crença, a partir dos modos de ver e de fazer dos devotos desses centros de peregrinação.

Para melhor compreensão e ordenação do trabalho dividimos esta tese em seis capítulos:

- No primeiro capítulo, descrevemos os procedimentos metodológicos utilizados nessa tese, com vistas a esclarecer o método utilizado como também à metodologia empregada na coleta e análise dos dados.
- No segundo capítulo, trabalhamos com as categorias de análise, cultura, religião, catolicismo popular, magia e poder, que nos muniu da teoria necessária para analisarmos as devoções estudadas, a luz desses teóricos.
- No terceiro capítulo, elaboramos uma breve história do cristianismo, na sua versão Católica Romana, com o intuito de contextualizarmos a formação das devoções estudadas.
- No quarto capítulo, descrevemos as histórias de formação dos municípios de Ribeirão do Largo e Ituaçu, contextualizando o surgimento das devoções da Cova de Pedro e da Gruta da Mangabeira ou Sagrado Coração de Jesus e analisando o surgimento dos mitos que deram origem as duas devoções estudadas.
- No quinto capítulo, descrição e análise dos rituais de visitação da Cova de Pedro e da Gruta da Mangabeira, como também das motivações dos devotos em visitar estes santuários, comprovando que eles são movidos por uma cosmovisão, muitas das vezes, negligenciadas pelos estudiosos desta temática.
- No sexto capítulo, descrevemos e analisamos os sentidos que os devotos dão a sua fé e sua relação com os centros de peregrinações estudados, buscando

compreendê-los a partir de suas práticas extraídas, tanto dos seus discursos como das observadas nos dias de visitação aos santuários da Cova de Pedro e da Gruta da Mangabeira.

- No sétimo e último capítulo, discutiremos a formação do povo brasileiro através do ponto de vista de diversos autores das Ciências Humanas. Nesse sentido, analisaremos os diversos conceitos utilizados por esses teóricos na busca de interpretar a sociedade brasileira, tais como: multiculturalismo, hibridismo e mestiçagem.

Após as discussões desses pontos foram realizadas as considerações finais acerca deste estudo.



2. Procedimentos Metodológicos

Esta etapa da pesquisa para o pesquisador é de suma importância, pois abarca o conhecimento sobre o mundo empírico na qual vivem os homens, um mundo do vivido, das subjetividades, do percebido, da reflexão e da ação.

Essa fase é também aquela que apresenta o resultado da teoria e metodologia aplicadas, é ela que dinamiza o processo do conhecimento, pois o campo empírico pode ser comparado a um organismo em constante atividade, uma realidade que deve ser observada minuciosamente pelo pesquisador.

Diante disso, as reflexões que passaremos a escrever, de forma sistematizada, desde o surgimento das ideias, dos questionamentos, da escolha da teoria, do olhar aguçado que delineia a busca e o desvelamento do objeto possuem um modo científico, uma teoria que direcionou o conhecimento. Teoria que não se opõe ao objeto, mas que possui uma interação, e por isso são dinâmicos no processo de produção do conhecimento.

O saber de um trabalho acadêmico pode ser influenciado por dois sistemas de valores, um deles é o conhecimento popular e o outro, o universo científico. Esses valores podem ser refletidos de forma política pelo pesquisador com o intuito de apreciar a ética científica e julgar de que maneira pode-se trabalhar a relação entre ciência e conhecimento comum para produzir e alcançar o conhecimento que se deseja.

Sendo assim, o conhecimento que ora produzimos buscou na Teoria do Interacionismo Simbólico, um importante recurso para a apreensão do objeto. Foi essa teoria que proporcionou a observação do nosso objeto de estudo e nos guiou para a tomada de decisões sobre os caminhos que deveríamos percorrer.

Como esse estudo possui dois campos empíricos, a Cova de Pedro e a Gruta da Mangabeira, ponderamos que deveríamos fazer uma articulação desses campos para obtermos o conhecimento sobre as devoções praticadas nesses espaços. À primeira vista tivemos algumas dificuldades, devido a falta de trabalhos escritos sobre essas devoções que pudessem nos ajudar nas discussões.

Assim, partimos do entendimento de que a ciência busca investigar as partes e o todo numa relação dialética dos aspectos de uma realidade e, utiliza-se de um método

como um meio de interpretar essa realidade. Um método que seja coerente com o objeto estudado, que compreenda os conflitos e as contradições históricas e sociais e que não advogue em causa da objetivação para que não descaracterize o fenômeno e os processos sociais contidos nele. Um método que apesar dos interesses e visões de mundo que são peculiares aos pesquisadores, de certa forma, constituídas historicamente, poderá construir uma identidade entre sujeito e objeto, pois conforme Minayo (1994, p. 14), "[...] a visão de mundo de ambos está implicada em todo o processo de conhecimento, desde a concepção do objeto, aos resultados do trabalho e à sua aplicação".

Nesse sentido, a análise realizada nesse estudo teve o intuito de ir além dos estudos dos teóricos dessa temática, pois ofereceu os instrumentos de análise para compreender o papel desempenhado por essas devoções na construção de fé dos devotos.

Para tanto, os conceitos de cultura, mestiçagens, religião, catolicismo popular, magia e poder foram conceitos que nos proporcionaram um exame mais cuidadoso dos fenômenos estudados, nos permitindo fazer uma análise do contexto histórico de formação das devoções, para que suas práticas fossem inseridas dentro do universo da própria dinâmica de desenvolvimento do cristianismo.

As devoções estudadas são partes de um todo e, como tais, não poderiam ser compreendidas dissociadas dele, priorizando somente, as observações dos rituais de visitação, por conta disso, buscamos compreendê-las a partir dos discursos dos devotos, tanto na observação participante, como através de entrevistas semi-estruturadas e das diversas cartas deixadas pelos devotos nos espaços sagrados estudados, com o intuito de apreender as relações que os devotos mantêm com sua fé fora dos centros de peregrinação.

Certamente, nos dias atuais, no Brasil, observa-se uma ampliação da produção acadêmica sobre a religiosidade popular, no entanto, ainda há um campo amplo para esse estudo, principalmente na diferenciação de sentidos que os diversos agentes dão as suas práticas e que, na maioria das vezes, são menosprezados pelos pesquisadores que tendem a reduzir suas práticas em relações de trocas, pagamento de promessas e interdependência entre os devotos e os santos cultuados, ainda que nos discursos dos devotos a palavra graça sempre esteja em evidencia, como também se faz perceptível a relação de dependência que marca suas relações com o sagrado.

Assim, escrever sobre essas devoções não foi um processo fácil, pois foi necessário adentrar em suas histórias, nas práticas devocionais observáveis e nos discursos contidos nas entrevistas e nas cartas. Esse processo exigiu a interação com o objeto da pesquisa e nos inseriu em espaços sociais fragmentados, desiguais e extremamente ricos de saberes popular e de tradições.

São testemunhos de mitos e graças alcançadas que estão contidas nos devotos e que não foram escritas e nem estudadas pela ciência. É nesse meandro que a pesquisa se alicerçou. Um estudo complexo pelas contradições e concretudes contidas nas devoções e nos discursos. Porém, com a relação científica dos conceitos empregados, pudemos descortinar a lógica que se apresenta.

O nosso interesse por essa temática remonta ao período em que cursamos a graduação em História oferecida pela Universidade Estadual do Sudoeste da Bahia - UESB. Naquela oportunidade, adotamos a Cova de Pedro como temática de estudo. O interesse surgiu a partir do convite de um colega de curso que nos convidou a pesquisar juntamente com ele este fenômeno religioso, com a finalidade de produzirmos um trabalho de pesquisa para finalizarmos o curso. Contudo, naquele momento o trabalho ficou restrito a produção de um projeto.

No ano de 2005 retomamos os estudos sobre a Cova de Pedro por meio da pós-graduação, *Stricto Sensu*, em Ciências Sociais oferecido pela Universidade Federal do Rio Grande do Norte em Natal-RN. Naquela oportunidade tivemos contato, de forma mais concreta, com os teóricos das Ciências Sociais, tais como Clifford Geertz, Peter Berger, Emile Durkheim, Pedro A. R. de Oliveira e Eduardo Hoornaert, autores que nortearam as nossas reflexões na busca de interpretar a cultura.

No Mestrado (*Stricto Sensu*), estudamos a devoção na Cova de Pedro com o intuito de justificar que aquela devoção era criada e recriada pelo ritual e, naquela oportunidade, reproduzimos as ideias dos teóricos que estudam as devoções populares, de que o catolicismo popular é uma religiosidade praticada norteada pelas relações de troca e pagamento de promessa. Porém reconhecemos que estas ideias já nos incomodavam naquela oportunidade e aguardávamos um momento para que pudessemos refletir melhor sobre esta problemática.

Em finais de 2012, com a abertura da seleção do doutorado da Universidade de Santiago de Compostela (USC) na Espanha, percebemos uma boa oportunidade de pesquisar novamente a devoção na Cova de Pedro com vistas a contestar as ideias de

que a fé praticada nos centros de peregrinação, em via de regra, se configuravam em relações materialistas da realidade. O que para nós é uma visão equivocada e reducionista dos princípios que regem a religião, pois a reduz aos interesses puramente materiais, negando, dessa forma, sua própria razão de ser, que em nossa compreensão aponta para outro caminho, como o do sentido de existência, conforme desenvolveremos posteriormente.

No intuito de facilitar a coleta de dados e por conta de a Gruta da Mangabeira ser um espaço sagrado oficial, diferentemente da Cova de Pedro, - e não ter nenhum documento científico dessa natureza escrito - resolvemos acrescentar essa devoção a nossa pesquisa para que pudéssemos analisá-las em conjunto, apontando suas semelhanças e diferenças.

No desenvolvimento dessa pesquisa, adotamos os procedimentos metodológicos da investigação qualitativa, em que se considerou o "[...] mundo dos significados das ações e relações humanas" (MINAYO, 1994, p. 22), pois analisamos os fatos dentro do seu contexto sócio-cultural. Nessa perspectiva, os princípios teórico-metodológicos foram fundamentados por meio da teoria do Interacionismo Simbólico de Mead. Assim, a abordagem realizada buscou no passado as respostas para a compreensão do presente.

Dentro de uma perspectiva do Interacionismo Simbólico, conforme Philipp (1996), é de suma importância, a compreensão que dentro das relações sociais os diversos sujeitos envolvidos interagem transmitindo valores ao mesmo tempo em que também os absorvem nessa dinâmica, sendo impossível que dessa interação algum indivíduo saia ileso dessas trocas culturais.

Sendo assim, é relevante, dentro desta perspectiva interacionista, a percepção de que os sujeitos são frutos desses intercâmbios com os outros, refletindo mudanças e misturas de crenças e, conseqüentemente de comportamentos, da forma como os sujeitos se relacionam com o meio. Os indivíduos são produtos dessas interações sociais, sendo através delas que eles dão significados as suas ações e constroem seu mundo.

Nesse sentido, entendemos que a utilização dessa teoria facilitou a compreensão da devoção na Cova de Pedro e na Gruta da Mangabeira, quanto à percepção que esses fenômenos são frutos dos amalgamas e empréstimos culturais advindos do contato entre o branco, o negro e o índio. Sendo assim, estudamos essas devoções a

partir de sua formação e desenvolvimento, com o intuito de explicá-las como fruto da cultura e de sua dinâmica, apontando alguns elementos que lhes são comuns, como a utilização do vaqueiro como elemento catalisador das crenças, compreendendo qual é o espaço que ele ocupa no imaginário popular, partindo daí, para perceber as relações desta figura com o imaginário indígena, como forma de explicar essa similaridade entre as duas devoções como produto das misturas culturais. Outro fator interessante é a importância secundária dessas devoções em detrimento a da Gruta da Lapa e o papel da igreja e do poder público nesses espaços. Percebemos durante a pesquisa de campo que os devotos da Cova de Pedro como da Gruta da Mangabeira quando podem vão a romaria do Bom Jesus da Lapa, o que nos levou a usá-la como referência nos estudos do nosso objeto.

Durante as visitas a essas devoções, percebemos que elas possuem um imaginário e representações similares, por conta disso, as pesquisamos à luz de um mesmo problema que lhes são comuns: o da crença popular de que esses espaços são sagrados.

Um dos interesses dessa pesquisa foi a busca do entendimento de como, quando e o por que se formou as práticas e representações sobre a cova de Pedro e a Gruta da Mangabeira, como também perceber seus dinamismos. Segundo Geertz (1978:103-104) de acordo com este horizonte teórico (práticas e representações), a cultura (ou as diversas formações culturais) poderia ser examinada no âmbito produzido pela relação interativa entre estes dois pólos, ou seja, analisamos esses fenômenos por meio do ritual e da crença, aos modos de fazer e aos modos de ver dessa respectiva cultura. Mas, fizemos isso, à luz dos teóricos das Ciências Sociais que nos munuiu das ferramentas teóricas necessárias para a apreensão do nosso objeto.

Segundo Moniot (1995), as fontes orais, o material etnológico, tudo que se encontra inscrito nas memórias e nos comportamentos não pode ser se quer recolhido, mas acima de tudo discernido, medido, e em seguida avaliado e criticado senão na sociedade estudada.

Como tal pesquisa está ligada à problemática do fenômeno, a Cova de Pedro e a Gruta da Mangabeira, e conforme sugere Moniot buscamos ligar os gestos, os comportamentos, as atitudes dos devotos da cidade de Ribeirão do Largo e Ituaçu no Estado da Bahia, dentro de uma perspectiva do Interacionismo Simbólico, não a um automatismo sem referência ao sistema cultural. Mas procuramos entendê-los a partir

das práticas e representações que caracterizam essas devoções dentro do universo em que elas estão inseridas.

Do ponto de vista dos objetivos, a pesquisa foi exploratória, portanto, foi realizada uma revisão da literatura existente, adotando procedimentos de fichamentos e resumos com a finalidade de respaldar teoricamente os resultados obtidos no decorrer desta pesquisa.

Depois do levantamento bibliográfico, fizemos uma pesquisa nos arquivos públicos da Bahia, buscando dados históricos nos anais do poder local que administram as romarias e as visitas, com o intuito de encontrar dados relevantes para a pesquisa.

Nos anos de 2012 e 2013, visitamos os arquivos públicos em Salvador, capital do Estado, Rio de Contas e Vitória da Conquista - principais centros urbanos com arquivos da região estudada -, em busca de documentos que nos ajudassem na construção da história e na percepção do desenvolvimento do nosso objeto de estudo, mas, infelizmente, não encontramos dados que fizessem referências às devoções estudadas.

No período citado acima, visitamos os locais dos santuários durante as festas em homenagem aos santos. Nesse momento, fizemos observação participante dos atos de fé dos devotos, além de entrevistá-los, com vistas a compreender os motivos das suas peregrinações.

Voltamos em outras datas fora do período das festividades, quando observamos o movimento nos centros de peregrinação estudados, como também conversamos com os devotos locais, acumulando informações para, posteriormente, dialogar com os teóricos que nortearam a pesquisa. Aproveitamos nesses períodos de visita aos centros de peregrinação, tanto durante as festas como em outros períodos, para arquivar digitalmente as cartas dos devotos deixados como oferendas para posterior análise desses dados.

As entrevistas realizadas durante toda a pesquisa foram gravadas e transcritas, para que pudéssemos analisá-las posteriormente. Vale ressaltar que, as narrativas realizadas pelos devotos confidenciam marcas que encontram respaldo nessa tese tanto em suas transcrições na íntegra como para a fundamentação nas discussões com os teóricos.

Em 2014, viajamos junto com romeiros do povoado de Mato Grosso, do município de Rio de Contas, Bahia, em direção a Gruta da Mangabeira, com a finalidade de observar a devoção desses romeiros, tanto durante a viagem como durante o ritual de

visitação do dia 02 e 03 de setembro. A distância percorrida pelos romeiros desse povoado em direção a Gruta da Mangabeira foi de cerca de 200 km.

Em 2015, voltamos a participar dos rituais de visitação da Cova de Pedro do dia 29 de junho e da Gruta da Mangabeira dos dias 25 de agosto a 03 de setembro. Aproveitamos para tirar algumas dúvidas sobre essas devoções, como também para observar a movimentação dos devotos e entrevistar alguns deles.

Pelo espaço de tempo em que fizemos observação de campo na Gruta da Mangabeira, realizamos sua travessia por três vezes, sendo que em duas delas estávamos acompanhando os romeiros com o intuito de observá-los durante o percurso. Todas as vezes que julgamos necessário para o objetivo dessa pesquisa, utilizamos dados coletados nos anos de 2006 e 2007, porém sempre tomando o cuidado de referenciá-los no corpo do texto.

Durante a escrita da tese, sentimos a necessidade de construirmos um capítulo sobre a formação do cristianismo para que facilitasse a compreensão das devoções na Cova de Pedro e na Gruta da Mangabeira, como consequência do desenvolvimento do cristianismo europeu e americano, apontando assim que as misturas observadas nos fenômenos estudados fazem parte da própria dinâmica do cristianismo ao longo de sua história. Ao mesmo tempo, se fez necessário a inserção de um capítulo da história das cidades de Ribeirão do Largo e Ituaçu, como forma de contextualizarmos a formação das devoções estudadas, como também, a inserção da história dos mitos fundantes da devoção da Cova de Pedro e da Gruta da Mangabeira com o intuito de compreendermos a conjuntura e os interesses por trás dessas devoções.

Esta pesquisa tem sua importância a partir do momento em que nos possibilitou o alargamento do estudo sobre a temática Catolicismo popular, discutida na dissertação de mestrado - A Fé e a Religiosidade Popular na Cova de Pedro em Ribeirão do Largo-BA - como também, contribuir para a produção de estudos sobre esta temática. No caso, da Gruta da Mangabeira essa tese contribui de forma científica para o registro da história e da devoção popular desse fenômeno, ao apresentar um estudo na área da Antropologia de forma inédita.

As tarefas desenvolvidas durante o mestrado, como o trabalho de campo, (observação, as entrevistas) e as leituras dos teóricos nos conduziram a experiências marcantes no tocante às concepções da religiosidade popular e os sentidos da fé dos devotos. Mas, entendemos que naquela oportunidade, deixamos muitas lacunas para

trás, pois canalizamos nossos esforços para provar que é o ritual que alimentava e sustentava as devoções.

Assim, realizamos neste trabalho um estudo antropológico sobre as devoções na Cova de Pedro e no santuário da Gruta da Mangabeira ou do Sagrado Coração de Jesus; com vistas a compreender as motivações ou a motivação que leva os homens a peregrinar, com o intuito, de comprovar nossa tese, pois, entendemos que estas peregrinações, a priori parecem ser conduzidas por uma fé puramente prática, de troca com o sagrado, porém, na realidade, podem estar escondendo uma cosmovisão muito mais complexa do que percebemos de fato. Buscamos, também, abarcar o contexto em que se formaram estas devoções, identificando os fatores que propiciaram que nelas se desenvolvessem práticas religiosas mestiças.

Para alcançarmos nossos objetivos, realizamos entrevistas semiestruturadas com os sujeitos que se autodenominaram de devotos dos santos dos santuários estudados. Algumas perguntas nortearam nossas conversações com os sujeitos que frequentam os centros de peregrinação estudados, tais como:

Você é devoto de Pedro ou do Sagrado Coração de Jesus?

Qual é sua religião?

Qual o contato que você mantém com sua religião durante a semana?

Você acredita na vida após a morte?

O que fazer para alcançá-la?

Por que escolheu este centro de peregrinação?

Você faz promessa?

Você vê a promessa como uma relação de troca?

A relação é de pagamento?

O santo precisa do devoto?

Estas questões orientaram as nossas conversações com os devotos dos dois centros de peregrinação estudados, elas foram importantes na medida em que nos deram dados para dialogar com as fontes teóricas concordando e discordando na medida em que os dados nos permitiram fazê-lo.

Foi importante saber dos sujeitos participantes das devoções estudadas se eles eram devotos e qual era a religião professada. A importância de tais questionamentos se fez necessário para que pudéssemos analisá-los dentro deste contexto, da religião declarada, como também buscar saber o contato que eles mantinham com sua fé no

dia-a-dia, nos permitindo fazer uma distinção dessas práticas religiosas, para não cairmos no risco de por todos os sujeitos dentro de uma mesma relação com o sagrado, quando na verdade existem diferenças gritantes entre suas práticas de vida.

Essa noção nos permitiu desenvolver a ideia de que nem todos que se dizem religiosos e praticantes de uma religião a vivenciam da mesma maneira. Essa diferenciação se faz importante, na medida em que, os sujeitos entrevistados mantinham relações distintas com as devoções, onde uns buscavam nelas uma manutenção da sua fé, enquanto para outros havia uma relação de busca do milagre, aparentemente, uma relação de troca e de pagamento seriam o sentimento que os norteavam a buscar esses centros de peregrinação.

Dessa forma, supostamente os teóricos que trabalham com a temática da religiosidade popular poderiam estar corretos quanto suas análises a cerca delas, porém nas entrelinhas percebemos que mesmo para aqueles que mantêm com a religião uma experiência mágica ou numinosa - conforme discutiremos no sexto capítulo -, no sentido que sua visão de mundo não é guiada pela religião, nos seus discursos e práticas existem uma certa contradição que nos levou a questionar as ideias de trocas e pagamentos que permeiam os trabalhos dessa natureza. Como também, apontamos nas discussões posteriores, o milagre e a devoção como fomentadores da fé criando, no ser humano religioso, uma necessidade de buscar o sagrado como forma de continuidades da vida e sentido de existência, enquanto para os que vivenciam a religião de forma mágica esses elementos são tidos como mais um dos recursos que existem e que podem ser utilizados em busca de suas satisfações pessoais.

Os devotos que vivenciam a religião de forma mágica ou numinosa não são ateus, pois acreditam na eficácia da religião, porém, não se comprometem com as verdades pregadas por ela, com sua cosmovisão, mas se utilizam de seus rituais como um fim em si mesmo, em busca de um benefício imediato.

Outra questão de suma importância para o objeto dessa tese, está relacionada a seguinte questão: o santo necessita do devoto? Queríamos com ela compreender qual era a relação que o devoto mantinha com o santo, se de fato, conforme os teóricos dessa temática afirmam, havia uma relação de troca, de interdependência, de obrigatoriedade entre o devoto e o santo. Ao contrário do que dizem os teóricos, o que percebemos, conforme desenvolvido no texto da tese foi uma relação de dependência do devoto para com o santo.

A pergunta sobre a preferência de um centro de peregrinação em detrimento de outro, consistiu no entendimento de quais seriam os mecanismos de escolhas de um centro de peregrinação em detrimento de outro visitado pelos devotos. E até mesmo, se esses centros mantinham alguma relação entre si e qual o papel desempenhados por eles na fé dos devotos, ao mesmo tempo, que buscamos compreender se existiam diferenças para o devoto entre o centro de peregrinação e a igreja local, de sua cidade.

Essas indagações foram importantes para que pudéssemos extrair a lógica que move os devotos a se deslocarem para centros fora das suas cidades e o que os tornam diferentes ao ponto de atraí-los, como também sua força na criação e manutenção da fé, para que compreendêssemos sua visão de mundo.



3. Quadro Teórico: Cultura, Religião, Catolicismo Popular, Magia, Mestiçagem e Poder

Antes de adentrarmos no desenvolvimento dos conceitos, pensamos ser necessário fazer alguns esclarecimentos quanto ao nosso objeto de pesquisa.

O interesse de nosso estudo esteve centrado em confirmar ou não a tese: O catolicismo popular no Brasil não é uma religiosidade puramente prática, de troca com o sagrado, mas se constitui como um fenômeno provido por uma visão de mundo, alimentado pelas misturas culturais, advindas do contato do branco, do negro e do índio.

Neste sentido, para a defesa dessa tese, foram utilizados os conceitos: Cultura, Religião, Catolicismo Popular, Magia, Mestiçagem e Poder, que nos permitiram apreender a dinâmica religiosa que deu origem as devoções na Cova de Pedro e na Gruta da Mangabeira. Estudamos estes fenômenos com base no método do Interacionismo Simbólico de George Herbert Mead, que nos ajudou a pensar e refletir sobre nosso objeto de estudo.

Segundo Geertz (1978), o conceito de cultura é essencialmente semiótico, o ser humano é um animal amarrado a teias de significados que ele mesmo tece. Então, a cultura seria o conjunto dessas teias. Ela não seria apenas um complexo de padrões reais de comportamento, usos, costumes, feixes de hábitos e tradições, consiste, também, em um conjunto de mecanismos de controle, planos, receitas, regras e instruções para controlar o comportamento. Para ele, o ser humano é justamente o animal mais desesperadamente submisso de tais mecanismos de controle e estratégias.

A visão de cultura, como um meio de controle, principia-se com o pressuposto de que o pensamento humano é necessariamente social e público, por isso seu ambiente natural é o pátio, o mercado, a praça da cidade. Portanto, pensar consiste não nos fatos na mente, mas, num tráfego entre símbolos significantes:

Nossas ideias, nossos valores, nossos atos, até mesmo nossas emoções são, como nosso próprio sistema nervoso, produtos culturais. Na verdade, produtos manufaturados a partir de tendências,

capacidades e disposições com as quais nascemos (GEERTZ, 1978, p. 62).

Nessa mesma direção, Berger (1985) afirma que o ser humano ao edificar um mundo, se edifica a si mesmo no mundo. O animal, biologicamente especializado e dirigido, vive em um mundo restrito e mais ou menos delineado pelos seus instintos, vivendo cada animal no ambiente específico de sua espécie em particular, mas como o ser humano foi biologicamente privado de um mundo dos indivíduos, constrói um mundo humano. E, é este mundo construído pelo homem e pela mulher que é designado por Cultura.

Durkheim (2003, p. 462), afirma que a prática humana, ou seja, a sua ação é um "[...] conjunto de bens intelectuais que constitui a civilização, e a civilização é obra da sociedade [...]." A visão de Durkheim é análoga a de Geertz, pois ambos afirmam que o mundo é uma construção do próprio ser humano e, nesta mesma perspectiva, Berger (1985) concebe toda sociedade humana como empreendimento de edificação do mundo, vendo nela um fenômeno dialético por se tratar de uma obra do indivíduo, pois ao mesmo tempo em que ele cria a vida em sociedade, esta por sua vez, retroage sobre ele transformando-o em produto desta sociedade.

[...] O homem não pode existir independentemente da sociedade. As duas asserções, a de que a sociedade é produto do homem e a de que o homem é produto da sociedade, não se contradizem. Refletem, pelo contrário, o caráter inerentemente dialético do fenômeno social. Só se compreenderá a sociedade em termos adequados à sua realidade empírica se este seu caráter for devidamente reconhecido (BERGER, 1985, p. 16).

Nesse sentido, o mundo produzido pelo ser humano consiste em objetos materiais e não materiais e uma vez produzidos por ele, estes objetos estão aptos a resistir ao seu produtor. Dessa forma, buscamos compreender as devoções na Cova de Pedro e na Gruta da Mangabeira ou do Sagrado Coração de Jesus a partir dos discursos e, também, da produção não material dos devotos e devotas, observáveis nas suas práticas sociais através do rito.

Estudamos o ritual de visitação - do dia 29 de junho - na cova de Pedro e na Gruta da Mangabeira - do dia 25 de agosto até 03 de setembro - como nos sugere Van Gennep (1977), ao invés de privilegiar o período máximo do rito, observamos todo o processo anterior (as fases preparatórias), pois sabemos que houve outros momentos

e movimentos anteriores ao período culminante, sendo este apenas uma seqüência daqueles. Além de explorarmos, também, as seqüências finais do rito, pois só desta forma podemos ter uma visão totalizante do ritual como um todo. E assim podemos saber em que momento ele é mais dramatizado e este seria, pelo menos, teoricamente, o ponto crítico que forneceria os elementos-chave para o seu significado.

As teorias de Gennep (1977) e Turner (1974) nos permitiram analisar os rituais estudados, com base nas classificações dos ritos de passagem do primeiro, como também, a visão de que na liminaridade, desenvolvida pelo segundo, se "[...] oferecem uma mistura de submissão e santidade, de homogeneidade e camaradagem [...]" (TURNER 1974, p. 118), o que faz com que os devotos encontrem suas explicações do mundo, dando sentido as suas mazelas e desventuras no ritual.

Conforme a discussão anterior de Berger, em que, toda cultura se origine e enraíze na consciência subjetiva dos homens, uma vez criada e absorvida, ela não pode ser reabsorvida a qualquer momento da consciência. Portanto, ela passará a existir independentemente da subjetividade do indivíduo, como um mundo. Este mundo, embora, seja uma construção humana, após ser "[...] idealizado, se torna uma realidade objetiva fora do controle humano" (BERGER, 1985, p. 22).

Como este mundo cultural é produzido pela ação coletiva, esta não só cria a cultura, mas também a reconhece como uma realidade objetiva. Neste sentido, estar na cultura é participar com semelhantes de um mundo particular de objetividades. Este mundo esforça-se para se apresentar aos indivíduos como uma coisa clara. E o seu êxito se revela, na medida em que ele vai conseguindo se apresentar como uma coisa óbvia e inevitável, como se ele fizesse parte da ordem natural das coisas.

É bem verdade, que esta ordem natural das coisas pode ser variável, pois a cultura não é estática, podendo ser influenciada pelos grupos que a compõe ou por outras culturas. Conforme Coutinho (2012, p. 173), o Interacionismo Simbólico compreende a cultura "[...] como conjuntos de símbolos com significados partilhados, intermediários da interação [...]", e é neste processo que os indivíduos podem tanto transmitir como agregar valores a sua visão de mundo.

Nesta direção, buscamos interpretar o fenômeno da devoção em Pedro e na Gruta da Mangabeira, procurando repostas não só nos devotos, pois estes não são isolados em si mesmos e conforme diz Berger (1985, p. 17), "[...] o homem como o conhecemos empiricamente, não pode ser concebido independentemente da contínua efusão de si

mesmo sobre o mundo em que ele se encontra, pois ele é exteriorizante por essência e desde o início [...]", mas, também, na sociedade onde vivem, para então ligarmos as suas ações e atitudes; a sua formação cultural, valorizando todos os tipos de manifestações que aparecem através da cultura popular, além de valorizar a vida cotidiana que está, inquestionavelmente, mergulhada neste mundo.

O conceito de religião que adotamos aqui é o defendido por Geertz (1978, pags. 104-105) para quem:

[...] uma religião é: um sistema de símbolos que atua para estabelecer poderosas, penetrantes e duradouras disposições e motivações nos homens através da formulação de conceitos de uma ordem de existência geral e vestindo essas concepções com tal aura de fatualidade que as disposições e motivações parecem singularmente realistas.

Geertz defende a ideia de que a religião ou os símbolos religiosos agem de tal forma no indivíduo, que se cria uma concepção de mundo tão realista quanto um estilo de vida urgente. Sendo na ou através da religião que os signos culturais perdem seu caráter arbitrário e se convertem em necessidade ontológica e moral. Desta forma "[...] a religião fundindo o ethos e a visão de mundo, dá ao conjunto de valores sociais aquilo que eles talvez mais precisem para serem coercivos: uma aparência de objetividade" (GEERTZ, 1978, p. 149).

De fato, os símbolos construídos na cultura por meio da religião, fazem nascer nos homens disposições e motivações religiosas, inserindo tais disposições e motivações em uma estrutura cosmológica, invadindo-as com conceitos de verdades transcendentais, em condições de fixar o caráter principal da realidade. Desta forma:

[...] A religião vem para garantir a interpretabilidade das situações que compõem e interpelam a experiência cotidiana, suscitando questões acerca da (des) ordenação do mundo, da persistência da dor e dos paradoxos éticos (GIUMBELLI, 2003, p. 210).

Nesta perspectiva, não é proposta da religião a eliminação da perplexidade, do sofrimento ou do mal, já que se baseia em dar ao ser humano uma compreensão intelectual do mundo, fazendo com que ele emocionalmente suporte a dor e que o mal tenha uma justificativa moral.

Como as disposições e motivações criadas pelos símbolos religiosos sustentam a religião na subjetividade humana, as compreensões que vão lhes dar suporte as lançam "[...] para a relação com a ordem objetiva da realidade" (GIUMBELLI, 2003, p. 211).

Nesta mesma linha, Durkheim (2003) define a religião como um sistema partilhado de crenças e de práticas concernentes ao sagrado, que ao congregar indivíduos que compartilhem destas mesmas crenças e práticas formam uma igreja. A ideia que Durkheim tem de igreja é bem diferente da encontrada no senso comum, enquanto este concebe a igreja como o local de reunião, aquele a concebe como um organismo vivo, é a reunião dos fiéis com a finalidade de prestar-se culto, neste caso, ela é móvel e pode ser encontrada em qualquer lugar onde estes se reúnam. A ideia de religião não é dissociada da ideia de igreja, pois ela "[...] faz pressentir que a religião deve ser uma coisa eminentemente coletiva" (DURKHEIM, 2003, p. 32).

Portanto, as concepções coletivas, a consciência coletiva, as representações, como não são individuais, mas coletivas, antecedem ao ser humano e se sobrepõem a ele. Mas de forma ambivalente, ao mesmo tempo em que, a cultura se impõe ao indivíduo, também o auxilia a viver: "Pois um deus não é somente uma autoridade de que dependemos, é, também, uma força sobre a qual se firma a nossa força" (DURKHEIM, 2003, p. 299).

Paralelamente, Berger afirma que a religião é a ação do ser humano através da qual se fixa um cosmo sagrado, ou seja, ela seria:

[...] a cosmificação feita de maneira sagrada. [...] O sagrado é apreendido como algo que "salta para fora" das rotinas normais do dia a dia, como algo extraordinário e potencialmente perigoso, embora seus perigos possam ser domesticados e sua força aproveitada para as necessidades cotidianas [...] (1985, pp. 38-39).

Para Berger, apesar de o sagrado ser algo distinto do indivíduo, diz respeito a ele, de forma que o ser humano é a causa de existência do sagrado. Embora, reconheçamos que para o ser humano religioso esta relação se encontra invertida, pois foi o sagrado que criou o indivíduo e todas as coisas que existem, dessa forma, o ser humano é, totalmente, dependente dele. Assim, o cosmo postulado pela religião, ao mesmo tempo em que, ultrapassa o indivíduo, também o inclui. O sagrado se manifesta ao ser humano como uma realidade distinta dele e, imensamente, poderosa. A ele

se dirige esta realidade, transportando sua vida para uma ordem dotada de sentido.

Assim, a religião serviria como ajustadora do indivíduo à ordem cósmica, desta forma o ser humano está - no caso da religião cristã - no mundo de passagem e, se cumprir os preceitos religiosos básicos, após a morte terá a vida eterna. Esta ideia é importante para compreendermos que a devoção na Cova de Pedro e na Gruta da Mangabeira são atos religiosos, ou seja, uma das partes que compõe o sistema religioso Católico. Isto não significa que, misturada as práticas católicas, não haja práticas de outras religiões, como a do negro e do índio, porém, julgamos importante definirmos o ponto de partida da nossa discussão, o catolicismo romano, para pensarmos a inserção destas crenças neste universo, conforme discutiremos nos três últimos capítulos.

Neste sentido, buscamos compreender estas devoções dentro deste contexto, verificando até que ponto elas se configuravam como uma relação, basicamente prática de troca e de interdependência - ideia defendida por inúmeros autores das ciências sociais, conforme veremos a frente - ou eram vistas, pelos devotos, como condições de se ligarem ou de, se manterem ligados ao sagrado?

Conforme Durkheim (2003, pp. 24-25):

[...] a religião é um todo formado de partes distintas e relativamente individualizadas. Cada grupo homogêneo de coisas sagradas, ou mesmo cada coisa sagrada de alguma importância, constitui um centro organizador em torno do qual gravita um grupo de crenças e de ritos, um culto particular; e não há religião, por mais unitária que seja, que não reconheça uma pluralidade de coisas sagradas. Mesmo o Cristianismo, pelo menos em sua forma católica, admite, além da personalidade divina - aliás, tripla ao mesmo tempo que uma - a Virgem, os anjos, os santos, as almas dos mortos, etc.

Assim, uma religião não se reduz geralmente a um culto único, mas consiste em um sistema de cultos dotados de certa autonomia. Essa autonomia, por sinal, é variável [...].

A partir daí, fica claro que os cultos individuais, para o autor, não constituem sistemas religiosos distintos, sendo parte ou aspectos de um sistema religioso comum a toda coletividade (igreja) da qual esses indivíduos fazem parte, pois assim como "[...] o romano tem seu *genius*; o cristão seu santo padroeiro e seu anjo da guarda, etc" (DURKHEIM, 2003, p. 30). Sendo a igreja que lhes ensina a natureza desses deuses pessoais, como entrar em contato com eles e como lhes devem prestar culto. Dessa

forma, não temos aí duas religiões distintas, "[...] mas sim, de ambos os lados, as mesmas ideias e os mesmos princípios, aplicados aqui, às circunstâncias que interessam à coletividade em seu conjunto, ali, à vida do indivíduo" (DURKHEIM, 2003, p. 31).

De acordo com esta perspectiva, podemos afirmar que, as devoções, tanto, na Cova de Pedro, quanto, da Gruta da Mangabeira, não fazem parte de um sistema religioso distinto, ao contrário, elas fazem parte de um sistema religioso comum a toda coletividade, a religião Católica Apostólica Romana. Elas são uma parte deste todo, embora, a primeira foi forjada pelos leigos, enquanto a segunda faz parte do rol dos santuários oficiais de Roma.

Esta espécie de religiosidade, vivida em torno da devoção na Cova de Pedro e da Gruta da Mangabeira - que mesmo sendo um espaço Católico oficial, não deixa de apresentar devoções autônomas em seu espaço, sem que o padre esteja presente -, que se apresenta com características autônomas e fora do controle do catolicismo oficial é chamada de catolicismo popular ou religiosidade popular.

Porém, o que seria a religião popular, ou de forma mais específica o catolicismo popular? Para alguns pesquisadores esta expressão é definida, simplesmente, como um tipo de religião prática, centrada mais para as coisas da Terra (ZALUAR, 1983).

Segundo Vovelle (1991), não podemos ver a religião popular como um fato imutável e resquício de uma configuração verdadeira de religião. Não podemos concebê-la como pertencente a uma outra religião, proveniente do paganismo. Para ele, a religião católica popular é um produto de apropriações diversas, ou ainda, uma leitura popular do cristianismo pós-tridentino miscigenado a formas de criatividade do povo. Como exemplo: orações ditadas pela Igreja se misturavam a preces contra mau olhado.

Discorrer sobre religiosidade do povo nos abre uma demanda: o que viria a ser, de fato, essa religião popular? Seria aquela vivenciada pelos camponeses, pelos pobres ou dominados, em antagonismo aos ricos ou a elite dominadora, e pelos leigos, em antagonismo aos clérigos (CHARTIER, 1990)?

A fim de responder a demanda, antes de qualquer coisa, faz-se necessário determinar o que se compreende por povo. Segundo alguns estudiosos e teólogos, a definição de povo seria: o conjunto de pessoas marginalizadas pelo sistema econômico, aqueles que não possuem os bens materiais, os que estão fora da elite (MALDONADO, 1986). Ou ainda: o agrupamento de etnias, raças e grupos marginalizados, por fim, o

bloco social dos oprimidos através do sistema capitalista (DUSSEL, 1986).

Contudo, outros autores concebem este conceito de povo reducionista e optam por falar de povo como a totalidade da população de uma nação, formada por três elementos: um sujeito coletivo, uma cultura e uma história comum (MALDONADO, 1986). Desta forma, o catolicismo popular e o catolicismo oficial, de nenhuma maneira, poderiam ser pesquisados como formas separadas de religião, mas como tipos interligados e interdependentes (DELUMEAU, 1986).

A religiosidade popular é pontuada por Meslin (1992) como uma busca pelo divino orientada por relações mais simples, mais diretas e mais produtivas que as formas oficiais. Esta religiosidade não aceitaria a prática religiosa oficial porque ela seria uma forma abstrata e intelectual de busca do metafísico, enquanto, as populares consistiriam em práticas mais simples, instantâneas, imaginativas e soltas. Elas representariam, também, uma maneira mais direta de relação com o sagrado, sem necessidade de mediações das autoridades eclesiásticas, que dão ares de aversão ao povo. Finalmente, seriam formas mais vantajosas de contato com o sagrado, quando da realização de anseios imediatos - como a cura de doenças, por exemplo -, logo que a religião oficial particularizaria os deleites vindouros do além-túmulo.

O sociólogo Azevedo destaca-se por seu pioneirismo, dentre os pesquisadores brasileiros que estudaram a dicotomia religião oficial e religião popular, ou mais exatamente, entre catolicismo popular e catolicismo oficial. Em 1955 ele distinguia os católicos entre católicos só de nome e católicos de verdade, acolhendo dessa maneira a ortodoxia católica como sendo o padrão verdadeiro de fé (AZEVEDO, apud HOORNAERT, 1994).

A pluralidade do catolicismo brasileiro, multiforme, diferentemente do que se transmitia o clero - que queria fazer crer em uma uniformidade do mundo católico -, aliado ao fato da religião prática não se acomodar ao modelo oficial, mas pelo contrário, ela teria escapado deles foi de onde partiram as principais conclusões de Azevedo sobre o catolicismo no Brasil. Desta forma, o catolicismo popular para Azevedo seria "[...] uma manifestação empobrecida do catolicismo formal..., [porque] despojado de seu conteúdo dogmático e moral" (AZEVEDO, apud SANTOS, 2009, p. 09).

Queiroz (1971) examinando as diversas faces do catolicismo brasileiro, também se utiliza dos estudos de Azevedo para observar que a afirmação convencional de que o Brasil seria a maior nação católica do mundo, camuflaria uma realidade social intri-

cada e quase não estudada. Ela, tendo em vista os estudos de Azevedo, concorda que existe uma acentuada variedade no catolicismo praticado no Brasil, provavelmente, instigado pelo fato de que a maior parte dos que se dizem católicos verdadeiros, seguidores autênticos de sua religião, o seriam à medida que decifram a sua própria maneira esta religião. A autora enfatiza:

Thales de Azevedo e também outros autores afirmam que está disseminada pelo Brasil profunda ignorância religiosa... decorre[nte] do fato de que a fé católica é transmitida de uma geração a outra conjuntamente com os costumes (QUEIROZ, 1971, p. 160).

E isso se deve, segundo a autora, pela falta do costume da leitura da Bíblia ou de livros doutrinários, por parte dos católicos brasileiros, para se regular em seu comportamento diário. Ela afirma que, no Brasil, se constituiu dois grandes grupos de católicos, definidos a partir de suas atitudes: o católico formal e o católico popular ou informal, o primeiro é aquele que usa a ortodoxia católica e se sujeitaria ao padrão sacramental, experimentando uma aprendizagem ordenada, o segundo é aquele que teria ou veria nos sacramentos somente uma maneira de se resguardar do mal e, principalmente como aparelhos de socialização - como o casamento, o batizado do filho, por exemplo.

Ainda de acordo com a autora, o catolicismo popular, não diz respeito exclusivamente às classes inferiores, mas adquire a definição de povo em geral, toda pessoa que tem a religião como algo, simplesmente, que cura ou veria nela apenas o agrupamento de crenças comunicadas livremente pela tradição, em uma base de sustentação do status quo.

Alguns pesquisadores, diferentemente de Queiroz, se negam a conceituar tipologias do catolicismo, pelo fato de considerarem esta expressão presa a definições fixas e rígidas, e escolhem falar em "modos de ser católico", dando condições, assim, a possibilidade de conceitos flexíveis, baseados numa maior variedade e rotatividade, nas quais os indivíduos permanecem ou giram por entre formas distintas de se ver a religião (ROLIM, 1970).

De todo modo, diversos estudos sobre o catolicismo popular brasileiro, em áreas específicas, indicam que a Igreja Católica não é, terminantemente, um bloco uniforme. Antes, caracteriza-se como uma religião assinalada por uma variedade de tipos de

catolicismos (GAETA, 1997).

Fazendo uma análise da formação do catolicismo no Brasil (1550 a 1800), Hoornaert (1978), sugere algumas respostas para o dilema da dicotomia entre religião oficial e religião popular. Ele reconhece a existência daquilo que define de catolicismo guerreiro ou a configuração de religião inserida pelos portugueses, como sendo uma guerra santa versus as trevas em que se encontrariam mergulhados os índios e os negros. O catolicismo teria sido usado como alicerce ideológico de manutenção da estrutura colonial.

Evitando os modelos acabados e arriscados, Hoornaert (1991, p. 23) opta por falar em "[...] manifestações sincréticas do catolicismo". De acordo com ele, no transcorrer de suas vidas, os brasileiro teriam tecido práticas religiosas autônomas, em tempo que eram coagidos a seguirem as práticas oficiais. O sincretismo teria sido aprendido e desenvolvido pelo próprio povo, ele era "[...] a coexistência de elementos - entre si estranhos - dentro de uma religião" (HOORNAERT, 1991, p. 23).

O autor, entretanto, também reconhece a existência do catolicismo popular ou o modo de religião vivenciada pelos pobres e excluídos. Ele, aqui, projeta o conceito que se tem hoje em dia de popular, de povo, para conjunturas históricas anteriores, durante o período colonial brasileiro, envolvendo índios e africanos, período em que estes grupos étnicos não eram aceitos como povo.

Alguns autores, na modernidade, concebem o catolicismo popular como a maneira que o povo descobriu para desenvolver as ações devocionais, que seriam deixados a planos inferiores pelas autoridades da Igreja. Seriam amostras populares do catolicismo: o culto aos santos, as promessas, as romarias, a necessidade da remissão individual do pecado (MONTEIRO, 1990).

Para Reesink (2013) o termo catolicismo popular não deveria ser mais usado pelos pesquisadores, pois o termo popular seria um julgamento de valor que dá descrédito aquilo que a carrega, sendo desta forma um pré-julgamento que se torna prejudicial, cegando os pesquisadores o que faz com que se crie um prejuízo em relação ao objeto de estudo. A autora propõe a ideia de catolicismo concêntrico. Os católicos, embora tenham uma identidade multiforme, têm suas bases firmadas em um fundo comum: a consciência de pertença de um grupo como atores da mesma história, de uma mesma natureza, de uma mesma cultura. Esse fundo comum é o cerne de uma construção do que é ser católico e é conectado a ele que os indivíduos formam sua

identidade e sua prática. É por esse motivo que o catolicismo se apresenta de fato, como um. Essa unicidade não atenua, de maneira nenhuma, a sua habilidade de ser apreendido e experimentado de forma múltipla. Porém, sua multiplicidade é amarrada nesse fundo comum, constituindo dessa maneira "[...] não um catolicismo dicotômico, mas uma religião concêntrica, em que os católicos estariam a cada vez mais próximos ou mais longe de seu centro teológico" (2013, p. 184). E, é nesta perspectiva concêntrica que os católicos, mediante o processo de interpretação e reinterpretação do catolicismo pregado pelos clérigos, se posicionam de maneira diferente dentro do campo católico.

Seguindo uma linha parecida com a de Reesink (2013), Theije (2002) evita as dicotomias entre estrutura e cultura, estrutura e agência, pois a intenção é exatamente mostrar as relações entre elas. Para tanto, Theije, optou em servir-se da "abordagem da prática" de Ortner. O foco fundamental dessa abordagem é a agência e relação desempenhada pelos atores, se obtendo, segundo a autora, a possibilidade de se perceber como os atores interpretam e reinterpretam o discurso, o símbolo, o ritual e a ação tomando como base os fatores, estruturais, sociais e culturais que situam essas mesmas interpretações e reinterpretações feitas pelos componentes dos grupos de leigos Católicos que ela pesquisou.

Martin (2002) não utiliza o termo catolicismo popular, preferindo, ao invés disso, em falar de práticas poucos eclesiais e bastantes autônomas no artigo que escreveu sobre a Virgem de Itatí na Argentina.

Outros pesquisadores são taxativos na afirmação da inexistência de um catolicismo imaculado, singular e legitimamente autêntico, como alguns sacerdotes fazem crer, contudo o que existe são "[...] diferentes sistemas de tradução do cristianismo em condições concretas de vivência humana [...]", em meio a eles a forma popular de vivenciar o catolicismo (COMBLIN, 1968, p. 37).

Outros, ainda, insistem em conceber o catolicismo popular como uma religião de precária força prescritiva, em que ideias como culpa e pecado, perdição e salvação, inferno e céu são basicamente ignoradas (AZEVEDO, apud HOORNAERT, 1994).

Há aqueles ainda, que persistem com a ideia de que o catolicismo popular conserva em si resquícios de cultos pré-cristãos ou maneiras disfarçadas de magia, superstições, paganismo e tradições antiquadas (MALDONADO, 1986).

Conforme Zaluar (1973), estas acusações ocultariam em seu seio a dicotomia

weberiana de religião e magia, que nortearia a uma diferenciação errônea entre uma religião desenvolvida nos centros urbanos, tida como superior e compatibilizada com a modernidade científica, e uma religião das áreas rurais, julgada como inferior, atrasada e dirigida para a magia, para a superstição. Todavia, Zaluar concebe que o catolicismo popular no Brasil tem um sentido interno próprio, baseado na praticidade e no utilitarismo.

Por fim, o conceito de catolicismo popular que defendemos aqui será: o conjunto de experiências religiosas não efetuadas ou não reconhecidas pela religião Católica oficial, e vivenciadas pelos leigos católicos em geral, quer sejam eles das classes pobres ou ricas. A palavra devoção popular é aqui apreendida como o conjunto de maneiras religiosas que estão fora do controle da ortodoxia dos clérigos, sem que isto denote qualquer identificação à qualidade sócio-econômica de seus representantes (SCHNEIDER, 1996).

Segundo Reesink (2007) falar em religiosidade popular no Brasil, de um modo geral, é para evocar vários tipos de religiosidades. Isto explica a nossa preferência pelo termo catolicismo popular em detrimento do termo religiosidade popular, pois achamos que ele é mais específico e traz uma clareza maior para identificarmos os devotos da Cova de Pedro e da Gruta da Mangabeira como membros de uma Igreja, a Católica. Além do que, todos os devotos que entrevistamos - na Cova de Pedro - se pronunciaram católicos, sem contar que a linha de frente da Igreja Católica de Ribeirão do Largo - pelo menos aqueles que foram escolhidos para ajudar no dia do ritual de visita - se proclamaram devotos de Pedro Afonso do Nascimento. E no caso da Gruta da Mangabeira, ela é um espaço oficial católico, sendo assim, é importante entendermos que estas devoções estão inseridas dentro deste universo para podermos pensar e refletir sobre ela.

Entendemos a religião popular - dentro do universo católico - como aquela praticada de forma autônoma, esquivando-se do controle da religião oficial. Neste sentido, discordamos dos teóricos que apreendem este tipo de religiosidade como se fosse uma prática desenvolvida pela classe subalterna - como se os ricos não comungassem desta mesma fé - como pensa Ribeiro de Oliveira (1985), enquanto outros a apreendem simplesmente como uma religião prática, como é o caso de Zaluar (1983, pp. 13-14):

[...] o catolicismo popular é uma religião voltada para a vida aqui na Terra. Nesse sentido, é uma religião prática e é sua prática que pretendemos estudar. Considerei, portanto, a prática religiosa local, baseada principalmente na execução de promessas e na realização de festas aos santos [...].

Ao compreender a religião popular como prática de uma classe subalterna e ao mesmo tempo baseada, principalmente, nos milagres e graças, pensamos que este tipo de percepção termina reduzindo o real sentido deste fenômeno. Pois, acreditamos que a fé independe da nossa posição social - encontramos devotos de todas as camadas sociais nos fenômenos estudados - e por mais simples que seja o ser humano religioso, por trás de uma aparente religião prática, como concebe os diversos teóricos desta temática, pensamos como Eliade (1957), o que move o devoto a peregrinar vai além das bênçãos recebidas, mas é o interesse de se ligar ao sagrado, fazendo o caminho de volta as origens através da peregrinação. Voltando a origem, volta-se ao "[...] absoluto e põe fim a relatividade e a confusão [...]" (1957, p. 41), fatores determinantes para dar conforto ao indivíduo, assegurando-lhe que após a morte segue outros tipos de existência.

Augé (1974, p. 15), estudando as sociedades africanas afirma que, só poderemos entendê-las a partir da visão de mundo explicitadas em sua existência social e cultural, para a partir daí, ligarmos suas ações a um sentido de vida que será encontrado na "[...] própria organização social expressa nos mitos, nos símbolos, nos sistemas de correspondências, pela qual os interessados explicam a sua vida social e cultural [...]". Dessa forma, torna-se evidente a necessidade de entender o outro, dentro de sua própria filosofia de vida, pautada na concepção de mundo reproduzida na e pela sociedade.

Foi nesta perspectiva que trabalhamos o nosso objeto de estudo. Buscamos perceber quais são os sentidos ou o sentido destas devoções? Quem são os romeiros, o que pedem, o que buscam?

Porém, buscamos entendê-los dentro de uma perspectiva histórica de formação do Cristianismo, conforme veremos no terceiro capítulo, e da cultura brasileira; diversos autores a concebem como multifacetada ou como elegem outros, preferem chamá-la de cultura mestiça devido à mistura - principalmente de europeus, africanos e indígenas - que caracteriza a formação cultural do nosso povo (PAIVA e IVO, 2008).

Então, dentro deste contexto de misturas que caracteriza a formação da cultura

brasileira, optamos por trabalhar com o conceito de mestiçagem elaborada por Gruzinski (2001, p 42), que a define como "[...] a mistura dos seres humanos e dos imaginários [...]".

Neste mesmo sentido, Ivo (2008, p. 180) afirma que as conquistas portuguesas em diversos continentes propiciaram contato com diferentes culturas o que "[...] fomentou experiências e trocas culturais até então desconhecidas e permitiu a circulação de pessoas num mundo repleto de novos sentimentos, sabores e técnicas [...]". Desta forma, os portugueses ao chegarem ao Brasil já carregavam influências culturais interiorizadas de outros universos e que ao vivenciarem um novo espaço, o Brasil, continuaram as trocas culturais, influenciando e sendo influenciados por esta nova experiência.

Nessa mesma linha, Paiva (2011) ressalta o caráter da cultura colonial americana, formada por uma mistura de povos, brancos, negros e índios, consequência das relações estabelecidas dentro da dinâmica do sistema colonial, acrescentando ainda, que

[...] parte significativa dessa produção americana que foi exportada para outros territórios se deu, essencialmente, na dimensão local, nas cidades, vilas e arraiais coloniais, indelevelmente marcados por formas de trabalho compulsório, pela frenética dinâmica político-econômico-cultural e pelas mesclas biológicas e culturais [...] (PAIVA, 2011, p. 25).

Então, podemos afirmar que no Brasil desde o início da colonização se processou uma mistura de etnias, tanto no campo cultural quanto no biológico, inclusive acreditamos que a mistura biológica, provavelmente, acelerou a cultural, na medida em que, convivendo com diferentes, seria impossível evitar que os filhos absorvessem elementos das duas culturas, reinterpretando-as aos seus modos. Isto, provavelmente, explica a afirmação de Netto (2010, p. 03)

[...] Uma família proveniente da dinâmica social das diferenças, que não era originalmente nem lusa, nem africana, nem índia, mas derivada do intenso somatório de características, e que se configurava em um novo lugar sócio-cultural, político e econômico, comportando tradições que não eram puras nem estáticas, porém identificáveis dentro das próprias configurações mestiçadas [...].

Em outras palavras, diríamos que nasceu na colônia um novo ethos que aos pou-

cos foi conformando uma nova visão de mundo, configurada pela mistura dos três mundos envolvidos, o do branco, do índio e do negro. O que favoreceu o empreendimento colonial português, que ao se misturar as demais culturas, abriram-se possibilidades para uma "conformação" dos vencidos que tendiam a buscar melhores condições sociais dentro da própria dinâmica do poder colonial. Já a derrota da colônia holandesa no Brasil, dentre outras causas, teria sido, exatamente, o distanciamento deles com os moradores locais, conforme enfatiza Ivo (2008, p. 194), que os "[...] impediram [...] de mesclar o mundo colonial com os seus valores culturais, costumes, idioma e mesmo no que se refere ao modo de governar [...]."

Os conceitos de mestiçagem e catolicismo popular foram de grande valia para o entendimento da devoção na Gruta da Mangabeira e Cova de Pedro, pois, por meio deles buscamos entender e situar este fenômeno dentro de um universo maior, que é a cultura. Estas devoções são manifestações da cultura do povo, que também não estão isoladas, mas é o reflexo de outro universo maior, a cultura brasileira.

Outro conceito importante para nossa análise dos fenômenos estudados foi o de magia. Segundo Frazer, a magia seria a primeira forma de conhecimento, nela se buscava através de normas praticadas o alcance de seus objetivos, concebendo-a como "[...] um sistema espúrio de lei natural, bem como um guia enganoso de comportamento [...]" (FRAZER, 1982, p. 34). Esta visão da magia, desenvolvida por Frazer, está carregada de preconceitos, influenciado pela teoria evolucionista de Darwin, ele desenvolveu sua teoria com base na evolução das crenças, sendo assim, a magia seria sua primeira forma, passando pela religião e, finalmente, chegando-se a ciência. Ele foi um dos primeiros a definir os princípios da magia, como sendo homeopática ou imitativa e por contágio.

Segundo o autor, a magia se apóia em dois princípios lógicos:

[...] primeiro, que o semelhante produz o semelhante, ou que um efeito se assemelha à sua causa; e, segundo, que as coisas que estiveram em contato continuam a agir umas sobre as outras, mesmo à distância, depois de cortado o contato físico.

Ao primeiro princípio, podemos chamar lei da similaridade, ao segundo, lei do contato ou contágio [...] (FRAZER, 1982, p. 34).

Com esta definição, o autor, tende a reduzir a magia na magia simpática, propondo, que a magia é simpática por essência e toda simpatia, por sua vez, é igualmente,

mágica. Mauss (2003), por sua vez, critica esta ideia reducionista de Frazer, afirmando que nem todos os ritos mágicos são simpáticos e que na religião, também, há atos simpáticos, não sendo estes uma exclusividade da magia.

O autor, buscou explicar a magia tomando como ponto de partida suas críticas a Frazer; enquanto este buscou criar um modelo evolutivo nas suas análises, Mauss se reservou ao direito de analisá-las - magia e religião - de forma conjunta, sem necessidade de apontar qual dos dois fenômenos surgiu primeiro, se esforçando por distingui-las, mesmo reconhecendo as dificuldades para tal empreendimento. Buscou estudar a magia a partir dos ritos que a compõe, analisando-os, não sua forma, mas em quais condições se produziram e do espaço ocupado por eles na sociedade.

Segundo Pereira (2007, p. 03), Mauss define a magia, no âmbito do sagrado, como "[...] uma classe de fenômeno que se distingue de qualquer outro fenômeno e que pode ser estudado de forma diferenciada, como fato social [...]". Desta forma, Mauss vai perceber a magia como um fenômeno social, pois é a sociedade que vai dar poder ao mágico crendo nele; somente depois, ela vai assumindo formas individualizadas.

Concordamos com Mauss (2003) que a magia, como fato social é uma construção da sociedade, porém, preferimos usar o conceito de magia de Malinowski (1984, p. 90): "[...] definimos, no domínio do sagrado, magia como uma arte prática constituída por actos que são apenas meios para um fim objectivo que se espera vir a desenrolar posteriormente [...]". O autor a descreve assim em uma clara distinção da magia e religião, segundo ele a primeira, possui técnica limitada e simples, enquanto a segunda, tem aspectos e objetivos complexos, afirmando, ainda, que a religião faz uso da magia, assim, como a magia faz uso dos seres sagrados. Acrescentamos, ainda, a definição de magia de Malinowski, a ideia de Durkheim (2003), de que a religião tem adeptos que formam uma comunidade vinculada a uma mesma base de fé, enquanto, a magia possui clientes sem vínculos uns para com os outros.

Este conceito de magia nos será útil, para estabelecermos diferenciações entre os diversos freqüentadores destes espaços, pois, em nossa observação de campo e conversa com os diversos grupos que as freqüentam, percebemos uma série de diferenciações e interesses. Para, a partir daí, dialogarmos com os teóricos que tendem a ver a religiosidade popular como algo, puramente, prático, sem buscar dentro destas manifestações as visões de mundo que os condicionam a fazerem o que fazem. Pois,

concordamos com Bastide (2001, p. 25) quando diz

[...] Se ainda não se tornou conhecida, ou se é insuficiente conhecida, foi porque toda a atenção se tem voltado quase unicamente para o culto público; foi porque o preconceito inconsciente da inferioridade mental do negro desviou os pesquisadores do mundo mental e da epistemologia afro-americana.

Ainda que Bastide esteja se referindo a realidade do Candomblé, é bem verdade que podemos aplicar também, as devoções populares, a mesma análise defendida pelo autor, já que essas manifestações religiosas são mescladas com a cultura afroindígena e, por conta disso, pode, seus estudos, estar carregada inconscientemente de reducionismos.

Conforme Mauss (2003, p. 126), "[...] a magia, como a religião, é um bloco, nela se crê ou não se crê.", configurando-se que a crença em um ato mágico implica na crença em todas as ações mágicas. Portanto, a fé precede o uso da magia, sendo a ideia de eficácia que lhe dar poder, e essa mesma regra serve, também, para o fenômeno religioso.

Augé (1974, p. 93), em conformidade com Mauss, acrescenta que a fé na feitiçaria funciona como "ideologia do poder", alimentando-o, dando-lhe condições de permanência e de reprodução. Assim, o poder foi outro conceito, que nos ajudou a compreender nosso objeto de estudo. Ele nos iluminou, tanto, para a construção da História do Cristianismo dentro de uma perspectiva das relações de poder, discutidas no terceiro capítulo, com o intuito de contextualizar - qual foi o tipo de cristianismo que deu origem - a formação das devoções na Cova e na Gruta, como, também, quanto à percepção das dinâmicas destas devoções, em relação, ao papel desempenhado pela Igreja Católica junto aos sujeitos que as compõem.

Para Weber (1922), o poder é concebido como uma imposição de vontades no interior das relações sociais, no comportamento das pessoas, portanto a obediência torna-se uma ordem determinada, podendo ser relacionada aos interesses. Pela riqueza do material e pelo levantamento de referências, Weber foi um dos autores que mais contribuiu para o entendimento sobre o poder. Vale ressaltar, que esse estudo realizado pelo autor teve como base a modernização das sociedades ocidentais.

Assim, para Weber (1922) existem três tipos de poder, conforme se observa no quadro abaixo:

Quadro 01: Tipos de Poder em Max Weber

Tipos de poder	Conceito
Poder Legal ou burocrático	A obediência está relacionada a uma norma, quem comanda também deve obedecer, ou seja, a obediência é para quem cria e para os demais indivíduos da sociedade. Logo a existência do poder está na aceitação das mesmas;
Poder Tradicional	O poder se apresenta por meio da fé nas ordens presentes, pois as mesmas são tidas como santas, o exemplo mais clássico desse poder é a dominação patriarcal e feudal, quem manda é o senhor, logo, os que obedecem são os servos, nesse caso essa obediência é imposta e qualquer violação significaria a perda da legitimação do poder pelo senhor. Nesse tipo de poder, não há, para o autor, uma dominação e sim um indicativo de <i>resistência</i> .
Poder carismático	A obediência é afetiva à pessoa do senhor e aos seus carismas, é algo divino, um exemplo é a autoridade do profeta, do herói guerreiro e quem obedece é o discípulo, o que marca a obediência são as qualidades pessoais.

Fonte: WEBER, Max. Três Tipos de Poder Legítimo
 Elaboração: DE BENEDICTIS, D. P. M. fevereiro de 2015

Percebe-se que o conceito de poder está permeado pelo contexto social de cada época, portanto, analisá-lo fora desse percurso, seria faltar com a compreensão estudada pelo autor. Contudo, verifica-se que, pelas características de cada forma, elas ainda permanecem presentes em nossos dias. O exemplo disso é o poder da Igreja de Roma que centra o discurso na sua primazia, ou seja, ela existe como continuação da igreja primitiva, sustentando sua legitimidade no poder tradicional.

Para Marx (1952, 1963, apud CUNHA, 2007), o poder está articulado à teoria das classes sociais e é produto das relações histórico-sociais. Assim, Marx (2004) concebe o Estado como detentor do poder, pois representa a legitimação da estrutura político-econômica da classe burguesa. Por isso, possibilita a dominação de uma classe sobre a outra, gerando então dominadores e dominados, conseqüentemente a classe burguesa e a classe operaria.

Segundo Arruda (2010, p. 02), Marx concebe a religião como aparato ideológico do Estado, "[...] reduzindo-a a pura alienação [...]". Embora, concordemos em parte, com esta afirmativa de Marx, da utilização ideológica da religião, por parte do Estado, como forma de legitimar os poderes do grupo dominante, a concebemos, também, como uma busca do ser humano de sentido e explicação da sua vida como, também, de suas mazelas. Entendemos que a religião é anterior ao surgimento do Estado, sua

origem serviu a outros propósitos, mas, é claro, que o Estado se utilizará do discurso religioso para legitimar sua autoridade e poder.

Numa concepção diferente da de Marx, a concepção simbólica de Bourdieu (2001), se classifica por uma compreensão no sentido de demonstrar as relações de poder inscritas numa realidade social, denominada de campo social, esse quadro revela as formas implícitas de dominação vigentes na sociedade capitalista.

Dessa forma, diverge de Marx quando diz que a classe dominante não domina totalmente e nem força os indivíduos a serem dominados ou a se conformarem com a dominação. Para o autor, o poder é simbólico e as classes dominantes são contempladas pelo capital simbólico que é difundido e reproduzido por meio das instituições e práticas sociais, que por sua vez, contribuem para a ordem social dominante. Nesse sentido, o poder simbólico é "[...] (n)esse poder invisível que só pode ser exercido com a cumplicidade daqueles que não querem saber que lhe estão sujeitos ou mesmo que o exercem" (BOURDIEU, 2001, pags. 7-8).

Nesta mesma direção, Balandier (1997, pags. 103-104) afirma que, "Todo poder requer uma representação, um decorum, um cerimonial e suas pompas, uma distância em relação aos súditos." Simbolicamente, para o autor, o poder encena e, é através dessas encenações do cotidiano que o poder se apresenta de forma sutil e com caráter de que participa da ordem natural das coisas, transmitindo a ideia de que a "natureza social" só poderá ser controlada, se os indivíduos se sujeitarem as instituições estabelecidas. Além de conceber o poder como uma encenação, o autor, também, o concebe como esperteza, "[...] o bem comum exige as encenações e a troca de mentiras sociais" (1997, p. 117). Considerando a relação entre a esperteza e a força para manutenção do poder, sendo melhor usar a primeira, já que o domínio se torna invisível e aceitável por todos, e por isso, durável.

Já o conceito de poder, fundamentado por Foucault, centra-se nos estudos de aspectos produtivos dos poderes e do conhecimento, reconhecendo os efeitos concretos sobre o corpo e sobre a vida cotidiana. Para o autor,

[...] No fundo em qualquer sociedade, existem relações de poder múltiplas que atravessam, caracterizam e constituem o corpo social e que estas relações de poder não podem se dissociar, se estabelecer nem funcionar sem uma produção, uma acumulação, uma circulação e um funcionamento do discurso (FOUCAULT, 1979, p. 179).

Assim, o poder se manifesta em rede, se entrelaçando por cadeias na própria sociedade que o constitui, pois possibilita sua estruturação e hierarquização de forma organizada. Deste modo, o poder encontra-se diluído por meio das instituições sociais como a família, o Estado, a igreja, a escola, ou seja, nas diversas práticas sociais que compõem a economia, a cultura, a política e a própria sociedade.

A crítica de Foucault, sobre como esse poder é exercido ou articulado, baseia-se numa tentativa de responder sobre o ser humano na vida contemporânea, da valorização do corpo, da singularidade, das práticas sociais, da linguagem, da arte, como maneiras de produção da vida e, por conseguinte, da existência humana.

Portanto para Foucault (1988, p. 12), o exercício do poder ocorre como uma relação de forças, assim, não há um princípio dessas relações, o que há é uma "[...] oposição binária e global entre dominadores e dominados [...]" é uma mobilidade de alto a baixo e vice-versa, ambos são afetados, não é fixa e imutável. Vale ressaltar que, essas correlações de força são formadas e exercidas no próprio corpo social. Portanto, o poder é circundante, logo quem o exerce também pode ser afetado por ele.

Para Cunha (2007), na visão de Foucault, o poder se articula a um movimento em cadeia, e por isso não pode ser dividido em classes, há aqueles que possuem o poder e os que se submetem a ele, por isso o seu funcionamento é em rede e se estabelece em processos tanto macro como micro. Um poder que transita entre sujeitos sociais conforme as relações de forças no momento, dessa forma, o poder não é estático, ele pode fluir e depender do contexto dos sujeitos sociais e da época.

Concordamos com a visão de poder de Foucault, pois ela para o nosso estudo é a mais pertinente, pois demonstra que o poder não é um indicativo de dominação apenas, mas também de resistência, pois, não há como consolidá-lo sem que haja uma relação de forças; um exemplo disso se dá nas devoções populares, quando os romeiros fazem suas devoções sem necessidade de uma intermediação do sacerdote. Essa situação demonstra uma resistência, até mesmo involuntária, de quem está nessa relação, assim, os devotos não devem ser vistos como passivos à dominação da Igreja, mas como quem resiste, pois o poder não é opressivo, é uma relação de forças que se chocam e se contrapõem.

Na história do Cristianismo, assim como, na formação das devoções estudadas, as relações de poder foram determinantes para delinear a fé dos cristãos, durante este trabalho ficou claro, que as relações de poder exercidas pela Igreja não tiveram mão única; ora ela coagia, ora ela era coagida, conforme veremos no terceiro capítulo.

Em suma, os conceitos de cultura, religião, magia, mestiçagem, catolicismo popular e poder foram de grande valia para o entendimento da devoção na Gruta da Mangabeira e Cova de Pedro, pois, por meio deles buscamos entender e situar estes fenômenos dentro de um universo maior, que é a cultura. Estas devoções são manifestações da cultura do povo, que também não estão isoladas, mas é o reflexo de outro universo maior, a cultura brasileira.

Buscamos compreendê-los a partir do seu universo religioso, o católico, mas, sem perder de vista que estes fenômenos são uma manifestação da cultura popular distinta do catolicismo oficial.



4. Cristianismo: breve história do seu nascimento e desenvolvimento

Neste capítulo, procuramos fazer uma breve história do cristianismo, priorizando a corrente ideológica que dará nascimento a Igreja Católica Romana, com o intuito de compreendermos a formação dessa religião, a fim de inserirmos nossas discussões das devoções, ora estudadas, dentro deste contexto histórico, apreendendo-as como parte desse todo.

Asseveramos que o nosso intuito, não é esgotarmos o assunto, mas simplesmente fazermos algumas considerações básicas sobre esta temática, com a finalidade de identificarmos o desenvolvimento das práticas que formarão a base do cristianismo atual, trazendo sentido às devoções estudadas neste trabalho.

A principal fonte de informação que utilizamos para a compreensão do cristianismo do primeiro século foi a Bíblia, devido a sua rica descrição da fé e das ações desses religiosos e religiosas.

Segundo Veyne (2011), o Cristianismo é a principal religião do mundo ocidental e sua primazia se dá na Europa, América e Oceania. Embora sua presença na África seja grande, a maioria das pessoas professa outra fé religiosa; a soma de adeptos de outras religiões na África ultrapassam a soma dos cristãos. Na Ásia, o número de cristãos é inferior aos adeptos de outras religiões, principalmente, da muçulmana e hinduísta que são as religiões com mais partidários neste continente.

O termo cristão apareceu em Antioquia, na Síria, onde os seguidores de Jesus foram chamados, pela primeira vez, de cristãos (ATOS 11:26), sendo difundido, posteriormente, por toda parte, dando origem posteriormente ao termo cristianismo.

4.1 O Cristianismo Primitivo

O Cristianismo tem sua origem ligada às pregações de Jesus Cristo. Seu nascimento ocorreu na cidade de Belém da Judéia - no atual Estado de Israel -, segundo Keller (1978, p. 363) Jesus Cristo teria nascido "[...] entre os anos 7 antes e 7 depois

de Cristo [...]”, a dificuldade de se chegar a uma data exata, se dá pela escassez de fontes sobre esse fato, por conta disso não é possível o estabelecimento de um tempo exato deste acontecimento. Sabe-se, contudo, com base no texto bíblico de Lucas (3:23), que suas pregações tiveram início, quando ele estava próximo de completar 30 anos de idade.

Suas pregações consistiam, basicamente, em anunciar a chegada do Reino dos Céus, conforme os evangelhos de Lucas (10:9), Marcos (1:15), Mateus (3:2 e 4:17), posto que era necessário de que o povo cresse nele (JOÃO 3:16) e se arrependesse de levar uma vida longe da vontade de Deus (ATOS 17:30). Viver longe de Deus significa a busca de satisfação da vontade da carne e dos pensamentos, conforme nos sugeri o texto de Efésios (2:3). Para sair dessa condição de separação de Deus, Jesus ressalta a necessidade de negação de si mesmo (arrependimento), do batismo nas águas e de buscar uma vida santa e irrepreensível (EFÉSIOS 4:1 e COLOSSENSES 1:10), para aquele que quisesse segui-lo (LUCAS 9:23 e MARCOS 16:16).

É através do batismo nas águas que Deus processa a morte do velho ser humano - inútil para seu propósito - e o renascimento de um novo ser humano - que não nasce da vontade da carne, mas do próprio Deus. Vale à pena salientar, que este novo nascimento, para a Bíblia, se dá no campo da fé, se processando no mundo espiritual, gerando mudança de mente no novo crente. Tal ideia tem respaldo nos estudos de Geertz (1978), o qual menciona a religião como produtora de disposições e motivações no indivíduo, ao criá-las, conseqüentemente, promove mudanças no seu ethos e visão de mundo e, “[...] à medida que o homem muda, muda também o mundo do senso comum, pois ele é visto agora como uma forma parcial de uma realidade mais ampla que o corrige e o completa” (GEERTZ, 1978, p. 139).

Nessa mesma direção Efésios (4:22-24) afirma,

[...] no sentido de que, quanto ao trato passado, vos despojeis do velho homem, que se corrompe segundo as concupiscências do engano, e vos renoveis no espírito do vosso entendimento, e vos revistais do novo homem, criado segundo Deus, em justiça e retidão procedente da verdade.

O que fica claro nesse texto é a necessidade de mudança de atitude, pois não obstante, o ser humano religioso tenha nascido de novo ritualmente, continua sujeito ao pecado, tendo que se esforçar para viver segundo o Espírito e não segundo a

carne. Isto se dá devido à influência do pecado original, entendido aqui, como aquele pecado do qual se origina todos os outros, sendo transmitido hereditariamente.

Em outras palavras, seria o pecado de rebelião a causa de todos os demais, conforme nos aponta, indiretamente, João (3:36): "Por isso, quem crê no Filho tem a vida eterna; o que, todavia, se mantém rebelde contra o Filho não verá a vida, mas sobre ele permanece a ira de Deus". É a rebelião, apontada no texto de João, a causa da não obediência, igualmente apontada no texto de Efésios (2:3): "[...] entre os quais, também, todos nós andamos outrora, segundo as inclinações da nossa carne, fazendo a vontade da carne e dos pensamentos; e éramos, por natureza, filhos da ira, como também os demais".

A independência supracitada também estava presente no Éden, quando Adão e Eva escolheram viver suas próprias vidas; a partir daí, o pecado original passou a fazer parte da natureza humana como algo natural, transmitido de geração a geração, fazendo com que a humanidade perdesse a presença de Deus (ISAÍAS, 59:1 e 2).

Para o cristão, é através do Batismo que se processa a passagem do tempo sem significado para o tempo original da criação, quando o ser humano era a imagem de Deus. É no batismo que o indivíduo sem Deus se identifica com a morte e ressurreição de Jesus, ou seja, volta-se ao estágio original do ser humano, antes do pecado, no Jardim do Éden.

De certa maneira, as visitas, aos centros religiosos estudados, apresentam-se como um lembrete de sua volta ao tempo original ou um renovar da sua fé, consoante defende Eliade (1957, p. 87): "[...] para o homem religioso das culturas arcaicas o Mundo renova-se anualmente, por outras palavras reencontra em cada novo ano a santidade original, tal qual ele a tinha quando saiu das mãos do Criador".

Compreendemos, na verdade, que este renovar de fé do ser humano religioso se processa constantemente, através dos rituais religiosos - como as orações, os cultos, as festas - e não, somente, anualmente, conforme defende Eliade. Concordamos, com o autor, quanto à ideia de necessidade de renovação ou "reactualização" - nos utilizando de sua própria palavra -, da fé; produzindo neste indivíduo um sentimento de pertencimento ao sagrado que lhe traz conforto, segurança, sentimento de santidade e, principalmente, orientação para se viver no mundo, no espaço homogêneo.

Sendo assim, o ser humano religioso passa a ressignificar este espaço vivido, carregando-o de significados religiosos, embora ele reconheça, conforme nos afirma Eliade, que existam espaços qualitativamente diferenciados, porém, não se percebe

mais, vivendo uma vida em um espaço sem significado, no caos, mas os diferenciam, de acordo com a manifestação direta ou indireta do sagrado; o qual se manifesta diretamente nos rituais religiosos, em espaços específicos e, indiretamente, no curso da história.

No Velho Testamento, os judeus faziam diferenciação dos espaços, sendo o Templo de Jerusalém seu principal espaço sagrado, mas, a manifestação de Deus ao povo Judeu não estava circunscrita a este espaço. Ao longo da história deste povo, mesmo após a construção do templo, notamos Deus se manifestando a eles fora do espaço sagrado, como nos é possível visualizar em Deuteronômio (14:25 e 31:8):

[...] então, vende-os, e leva o dinheiro na tua mão, e vai ao lugar que o SENHOR, teu Deus, escolher.
O SENHOR é quem vai adiante de ti; ele será contigo, não te deixará, nem te desampará; não temas, nem te atemorizes.

Nestes dois textos estão presentes as ideias da manifestação de Deus tanto no lugar sagrado como fora dele. O primeiro versículo confirma a afirmativa de Eliade (1957) que, sempre, é o sagrado que escolhe o espaço de sua manifestação, o segundo texto demonstra que o sagrado não está alheio a vida do ser humano religioso; faz parte dela, dando-lhe segurança e sentido no mundo.

Neste contexto, para o ser humano religioso, o espaço homogêneo, sem significado, só existirá se ele perder sua fé, pois enquanto possuí-la, atribuirá sentido a este espaço de acordo com sua visão religiosa, a qual lhe ensinará a se comportar nele de forma significativa.

Conforme afirmação de vários autores, como Durkheim (2003), até o final do século XIX, o indivíduo vivia em um mundo sacralizado, cheio de significados, sem fazerem diferenciações dos fenômenos naturais e sobrenaturais. Não obstante, o cristão de hoje faça esta distinção, isto, não significa dizer que ele conceba os fenômenos da natureza, por exemplo, como algo "independente". E, se existe esta autonomia foi por que Deus, assim o estabeleceu quando os criaram, desta forma, eles são uma criação de Deus e, foi Ele quem estabeleceu seu funcionamento. Deste modo, o mundo continua sagrado para os cristãos, o que eles fizeram foi uma releitura das descobertas científicas de acordo com suas crenças. Também concebem estes fenômenos como possuidores de um funcionamento próprio, mas sujeitos às interferências do seu criador, caso este julgue necessário.

O batismo seria o retorno às origens, antes do estabelecimento do caos pelo pecado do ser humano, é a volta da ordem (ROMANOS 5:15 e 19), ainda que de forma imperfeita, pois dentro de uma visão Cristã Bíblica, embora Deus perdoe ao pecador arrependido, Ele não retira a consequência do pecado original, como o sofrimento e a morte física, por exemplo. Por conta disso, é que os cristãos esperam novos céus e nova terra (APOCALIPSE 21:1) para que possam ter, finalmente, um corpo glorificado não mais sujeito ao pecado (I CORÍNTIOS, 15:50-53).

Jesus se apresenta nos evangelhos como filho de Deus (JOÃO 11:4 e 13:31), que veio ao mundo para trazer o ser humano de volta ao seu Criador, já que esse se perdeu no Éden quando se rebelou contra sua autoridade, desejando ser igual a ele, desobedecendo-o, comendo da árvore do conhecimento do bem e do mal; como consequência, o ser humano foi separado de Deus, foi amaldiçoado e terminou sendo expulso do Jardim (GÊNESIS 3:23-24). Mas, Deus nunca desistiu do ser humano, por isso, enviou seu filho Jesus para trazer ou dar oportunidade para que sua criatura se voltasse para Ele (EFÉSIOS 1:4-5). Por isso, Jesus é apresentado nos evangelhos como o cordeiro de Deus (JOÃO 1:29) que tira o pecado do mundo. Somente por um sacrifício perfeito e, de uma vez por todas, toda a humanidade teria condições de optar, se querem ou não, voltar para seu criador, não havendo mais necessidade de sacrifícios de animais em altares, tanto para purificação dos pecados como para adoração a Deus, pois todos estes ritos eram imperfeitos e, por isso mesmo, transitórios até que se manifestasse o perfeito: Cristo, que nunca pecou, tomando sobre si todas as mazelas dos homens, assumindo seus lugares, pagando suas dívidas (ISAÍAS 53:4-5; HEBREUS 10:1-14).

Ele é apresentado, ao longo do Novo Testamento, como o único caminho que leva a Deus (JOÃO 14:6), como, também, único mediador entre Deus e o ser humano (I TIMÓTEO 2:4-5). Tanto essas quantas as outras afirmativas são reforçadas pelos apóstolos, nos diversos livros, que formam o Novo Testamento. Ele é a "pedra" principal e angular rejeitada pelos construtores (MARCOS 12:10-11; I PEDRO 2:6-7) e único fundamento da Igreja (I CORÍNTIOS 3:11).

No início do seu ministério, segundo o Novo Testamento, Jesus chamou doze homens, primeiramente, para estar com ele, para que aprendesse dele, vendo suas práticas, ouvindo seus discursos e tendo oportunidade de perguntar quando não entendiam seus ensinamentos (MATEUS 13:36). Eles andavam, comiam e viajavam juntos

(MATEUS 9:10; JOÃO 4:3 e 8); o que mostra a estratégia dele de formar aqueles homens por meio do relacionamento de perto, pelo seu exemplo de vida, para que quando se cumprisse seu tempo, eles pudessem dar continuidade a sua obra (MARCOS 3:13-14; 28:18-20).

Quando Jesus morreu e ressuscitou, segundo a bíblia, os seus discípulos deram continuidade ao seu trabalho, respaldando seus discursos, consoante está escrito em Atos (2:42 e 46):

E perseveravam na doutrina dos apóstolos e na comunhão, no partir do pão e nas orações.

Diariamente perseveravam unânimes no templo, partiam pão de casa em casa e tomavam as suas refeições com alegria e singeleza de coração, louvando a Deus e contando com a simpatia de todo o povo. Enquanto isso, acrescentava-lhes o Senhor, dia a dia, os que iam sendo salvos.

De acordo com estes textos, a igreja primitiva priorizava a comunhão, ou seja, o relacionamento, o estar junto, nas casas e no templo, com o intuito de se edificarem mutuamente e da efetivação da pregação do evangelho. Vale à pena salientar que a área de reunião dos cristãos no templo, era na parte conhecida como Pórtico de Salomão, no átrio externo do salão de entrada do templo, pois quem tinha o controle do culto dentro do santuário eram os judeus, então, é inequívoco que a reunião dos cristãos era na parte do átrio, conforme nos confirma diversos textos, como João (10:23) e Atos (3:11 e 5:12): "Muitos sinais e prodígios eram feitos entre o povo pelas mãos dos apóstolos. E costumavam todos reunir-se, de comum acordo, no Pórtico de Salomão". O interesse neste local era de pregação do evangelho, pois era a parte mais movimentada de Jerusalém, onde se mantinha em funcionamento uma feira de compra e venda de animais, além da troca de moedas estrangeiras por moedas de Tiro, sendo estas as únicas aceitas como objeto de culto ou pagamento de impostos no templo judaico (JOÃO 2:14).

A Igreja Primitiva, diferentemente do Judaísmo e das outras religiões, não possuía a ideia de espaço sagrado, conforme I Coríntios (3:16 e 17):

Não sabeis que sois santuário de Deus e que o Espírito de Deus habita em vós?

Se alguém destruir o santuário de Deus, Deus o destruirá; porque o santuário de Deus, que sois vós, é sagrado.

Esta visão rompia com as estruturas religiosas da época, inclusive do judaísmo, que faziam diferenciação dos espaços. Jesus se apresentou como o messias esperado pelos judeus e mediador de uma nova aliança (MATEUS 26:28; CORÍNTIOS 11:25; HEBREUS 3:6). Seus discípulos difundiram suas ideias, registrando no livro aos Hebreus, de forma bem fundamentada, o papel de Cristo como mediador de uma nova aliança, demonstrando ser o ser humano a casa e o templo de Deus. Neste sentido, as ideias que darão origem ao Cristianismo deveriam ter sido a continuação do judaísmo; se os judeus tivessem acreditado ser Jesus o messias esperado, as práticas judaicas seriam atualizadas para as práticas da Igreja Primitiva. Todavia, a maioria dos judeus não vira em Jesus o messias esperado, e deu-se origem a uma nova religião, o Cristianismo.

Após a morte de Jesus, coube aos apóstolos estruturarem a igreja. Foram eleitos presbíteros e diáconos em diversas cidades (ATOS 6:1-6, 14:23; TITO 1:5), com a finalidade de que os cristãos desempenhassem seu serviço, fossem pastoreados, ordenados, promovendo, assim, edificação na igreja (EFÉSIOS 4:11-13) e acréscimo no número de crentes. Vale à pena lembrar que, tanto na prática de Jesus como dos apóstolos, o local principal de reunião dos cristãos eram os espaços públicos e nas casas, conforme já discutido aqui. Quando lemos a palavra igreja, no contexto do Novo Testamento, ela nos remete ao ajuntamento dos crentes - Durkheim (2003) defende a mesma ideia - e não ao local de reunião, a estrutura física. No texto de João (4:20-24), por exemplo, encontramos Jesus conversando com uma mulher samaritana ávida por saber o local ideal de adoração a Deus, mas, para sua surpresa, Jesus indica um estado, ou um estilo de vida, e não um local de adoração, conforme vemos abaixo:

Nossos pais adoravam neste monte; vós, entretanto, dizeis que em Jerusalém é o lugar onde se deve adorar.
Disse-lhe Jesus: Mulher, podes crer-me que a hora vem, quando nem neste monte, nem em Jerusalém adorareis o Pai.
Vós adorais o que não conheceis; nós adoramos o que conhecemos, porque a salvação vem dos judeus.
Mas vem a hora e já chegou, em que os verdadeiros adoradores adorarão o Pai em espírito e em verdade; porque são estes que o Pai procura para seus adoradores.
Deus é espírito; e importa que os seus adoradores o adorem em espírito e em verdade.

Diante de uma grande quantidade de novos crentes advindas de culturas diferentes, desde cedo, a Igreja Primitiva teve dificuldades de se manter fiel aos ensinamentos de Jesus e dos apóstolos. Antes mesmo da morte dos principais discípulos, já encontramos relatos na Bíblia de mistura de crenças, principalmente, dos novos convertidos provenientes do judaísmo; estes insistiam em guardar ritos judaicos como condição para a salvação, conforme nos aponta o texto de Gálatas (5:1-7):

Para a liberdade foi que Cristo nos libertou. Permanecei, pois, firmes e não vos submetais, de novo, a jugo de escravidão.
Eu, Paulo, vos digo que, se vos deixardes circuncidar, Cristo de nada vos aproveitará.
De novo, testifico a todo homem que se deixa circuncidar que está obrigado a guardar toda a lei.
De Cristo vos desligastes, vós que procurais justificar-vos na lei; da graça decaístes.
Porque nós, pelo Espírito, aguardamos a esperança da justiça que provém da fé.
Porque, em Cristo Jesus, nem a circuncisão, nem a incircuncisão têm valor algum, mas a fé que atua pelo amor.
Vós corréis bem; quem vos impediu de continuardes a obedecer à verdade?

Na realidade, estes novos cristãos, de origem celta, estavam sendo influenciados por judeus cristianizados que insistiam na necessidade da manutenção de alguns ritos judaicos; levando esta comunidade a praticar uma mistura de crenças (GÁLATAS 5:12) fortemente combatida pelo escritor desta epístola (VIDAL, 1997).

Este relato não é isolado, encontramos muitos outros, como em I Coríntios (3:1-16), no qual Paulo exorta aos crentes, desta cidade, a não se desviarem do evangelho pregado, pois eles (VERSÍCULO 4) estavam em dissensões, se auto-proclamando pertencerem a homens, mudando assim, o fundamento da igreja (VERSÍCULO 11).

Neste capítulo, Paulo faz a defesa de Jesus Cristo, como único fundamento da igreja, contrapondo-se às afirmativas do versículo 4, nos levando a crer que os coríntios estavam cultuando a Ele e Apolo como deuses; ao fazerem isto, estavam mudando o fundamento da igreja, misturando a fé cristã com sua anterior estrutura de fé politeísta.

Em Colossenses (2:8), Paulo adverte aos crentes: "Cuidado que ninguém vos venha a enredar com sua filosofia e vãs sutilezas, conforme a tradição dos homens, conforme os rudimentos do mundo e não segundo Cristo". Os colossenses (2:18) estavam mesclando sua fé em Cristo com seus antigos cultos aos astros e anjos. Vidal

(1997, p. 270) observou nestes textos "[...] una apología cristiana contra el gnosticismo [...]" e suas influências, além, do problema da infiltração das ideias dos judaizantes. Estes insistiam que as igrejas de origem gentílica deveriam guardar a lei mosaica como condição para a salvação, conforme nos afirma Vidal (1997).

As misturas tanto combatidas pelos apóstolos, principalmente por Paulo, na igreja do primeiro século, vão se tornando, ao longo da história do cristianismo, sua força motriz, a qual a conduzirá a ser uma das maiores religiões dos nossos dias, conforme, veremos nos capítulos posteriores desta tese.

4.2 O Cristianismo após a morte dos apóstolos

O cristianismo se difundiu rapidamente, já no primeiro século, devido às perseguições efetuadas pelo Império Romano, o que levou a uma dispersão dos cristãos por todo o domínio de Roma. Esta dispersão favoreceu a disseminação do cristianismo, acrescentando-se, rapidamente, o número de novos crentes.

Segundo Roberts (2001), a perseguição aos cristãos se dava, principalmente, pela recusa deles de adorar a figura do imperador e às divindades romanas. De todo modo, de acordo com o autor supracitado, no século III, Jesus Cristo já era adorado por alguns romanos, juntamente com suas divindades de forma privada, evidenciando que o cristianismo estava se misturando ao paganismo.

Muitos cristãos morreram martirizados de várias formas: apedrejados em praças públicas, jogado às feras, nas mãos de gladiadores, ou crucificados. O martírio continuou até o IV século, havendo temporadas de menor ou maior perseguição por parte dos governantes romanos, até a conversão de Constantino no ano de 312.

Constantino foi imperador romano de 306 até 337, ano da sua morte. Ele se converteu ao Cristianismo após ter tido uma visão, a qual lhe revelou que, sob aquela insígnia, a cruz, ele venceria a batalha, levando-o a ordenar que este sinal fosse inserido nos escudos dos soldados romanos. Após a vitória, os cristãos passaram a ter liberdade de culto, como as demais religiões do império.

No seu governo, houve discussões acaloradas dos líderes cristãos sobre diversos assuntos, como a divindade de Cristo questionada pela corrente Ariana, culminando com a convocação do primeiro concílio ecumênico da igreja em Nicéia, presidido pelo próprio imperador em 325 (FULOP-MILLER, 1956).

Até o século IV, a estrutura cristã era descentralizada, tendo cada cidade um bis-

po responsável pelo "rebanho". Neste contexto, não havia uma ortodoxia, pelo contrário havia uma divergência de ideias e de práticas, e o cristianismo praticado era heterodoxo.

Coube a Teodósio, imperador romano, no ano de 380, elevar o cristianismo à religião oficial, exclusiva, do Estado Romano, passando esta religião de perseguida - pelo menos até o ano de 312 - para perseguidora. Neste processo de estabelecimento das bases da ortodoxia cristã, encontramos a origem da que denominamos hoje de Igreja Católica Apostólica Romana, que neste período, fundamenta suas raízes.

De acordo com Rego (1999), teria sido Teodósio, imperador romano de 379 a 395, muito mais que Constantino, aquele que lançara as bases do "pensamento único", da ortodoxia cristã, em uma tentativa de eliminar as diferenças, garantindo a unidade cristã, como, também, do seu Império; misturando religião com política de Estado. Neste século, começa uma verdadeira "caça as bruxas", desenvolvendo a ideia de ortodoxia, contrapondo-a da heresia, passando a ideia de que são os clérigos os únicos detentores da continuação do ministério de Jesus e, quanto aos que pensam diferentes, são anatematizados, ou seja, excomungados.

Ainda, segundo o autor (1999, p. 89), como "A ortodoxia estava verde pero a heterodoxia era unha ameaza para a orde establecida pólo Imperio, do que a Igrexa era aproveitada servidora [...]", era necessário eliminar a concorrência.

Como modelo dessa política de eliminação, encontramos o caso de Prisciliano, líder religioso que possuía uma prática de vida ascética e que não se submetia a autoridade da Igreja ligada ao Império,

[...] profesaba a convicción de que a Igrexa verdadeira era a dos puros, a carismática, enfrontada á grande Igrexa, e pasaba por riba do sacramento da Orde constituíndose em doutor e em celebrante de liturxias bravas [...]. E isto constituía um verdadeiro desconcerto, algo inadmisibile para o poder César-papista (REGO, 1999, p. 90).

Este fato, é um bom exemplo das relações de poder que começam a surgir dentro do cristianismo no século IV, em nome de uma pseudo-unidade, fazia-se necessário a eliminação dos dissidentes, com a finalidade de se manter a coesão, o poder. Prisciliano, convicto de sua fé, não se deixou ser "amansado", então, foi condenado a morte pela Igreja e executado pelo Império Romano, no ano de 385, sendo o primeiro mártir a morrer nas mãos da própria Igreja.

Fulop-Miller (1956), assim como Rego (1999), supõe que a conversão de Constantino ao cristianismo, teria sido, de certa forma, uma tentativa de se manter a unidade do Império, buscando sedimentá-lo na ideologia cristã. Para tanto, fazia-se necessário fortalecer esta religião, dando-lhe uma ortodoxia e criando uma hierarquia que pudesse controlar os crentes, unindo-a ao aparato do Estado Romano.

Havia neste momento, duas grandes igrejas, uma atrelada ao poder real e outra que procurava o jugo evangélico através do ascetismo. A primeira, já se convertera a cultura romana, há muito tempo buscavam dialogar com este mundo, conforme aponta o texto abaixo:

[...] no século II apareceron uns cristiáns denominados Apoloxetas que recolleron da cultura ambiente anacos de literatura e filosofía, e así Platón foi bautizado e a moral estóica case que canonizada, ambos practicamente ata os nosos días (REGO, 1999, p. 94).

O que, provavelmente, tenha facilitado a adesão de Constantino ao cristianismo, foi o fato dos cristãos já estarem bem acomodados a estrutura ideológica romana; o poder central romano respaldou a criação de uma hierarquia religiosa organizada por uma parcela de influentes líderes cristãos. Neste processo, encontraram resistência de um pequeno grupo de comunidades ascetas que não se sujeitavam a este controle de sua fé.

A resistência de submissão desses grupos desencadeou uma série de perseguições a eles, impondo-lhes a centralização da fé através da sujeição da ortodoxia e da hierarquia ou a morte, no caso da não sujeição a autoridade eclesial ou do concílio.

Assim, a Igreja foi se estabelecendo e, no século V, desenvolveram a ideia do primado de Roma sobre os demais bispos da Igreja, como necessidade de justificar a autoridade dos bispos e clérigos, junto aos cristãos, como detentores e continuadores do ministério de Jesus, para tanto, teriam que ligá-los aos primeiros apóstolos. Isto foi realizado, a partir da criação do papado, tendo em Pedro sua primeira representação, sendo passado por ele de geração em geração. Dessa forma, os bispos possuíam uma autoridade delegada pelo papa, justificando suas ações e autoridade local.

A união da Igreja com o Estado Romano levou a um crescimento enorme do número de cristãos, só que estas "conversões" nem sempre se davam por convicção e sim, por conveniências, já que o politeísmo passou a ser proibido e elevado ao crime de lesa majestade.

O Cristianismo, desde o início lidou com a mistura de crenças de outras religiões, judaísmo, maniqueísmo, gnosticismo, entre outras, mas, nada se compara ao período em que se torna religião de Estado. A partir deste momento, o Cristianismo passa, tanto a fazer parte, quanto a ser usado como estratégia de manutenção do poder constituído; e sua liderança, como garantia de manutenção do seu status quo, busca ao máximo novos adeptos, no sentido de ser eficaz na sua nova atribuição de aparato do Estado.

Com isso, possibilitou a inserção de novas ideias no seio do cristianismo, até então rechaçadas pela cristandade, como a noção de espaço sagrado, transferido do corpo humano para um espaço físico, o templo, se assemelhando ao judaísmo e as religiões pagãs. Essa realidade favoreceu a adesão de novos membros e a criação de um culto profissional, deslocando-se as reuniões das casas, mais livres, para os templos, passando a reunião a ser controlada por um corpo sacerdotal.

Nesse sentido, solucionava-se o problema da desagregação social efetuada pelo cristianismo que, ao se reunir em igrejas domésticas, lançava seus membros a uma condição de igualdade social desconcertante para a composição da sociedade romana. Esta estava fundamentada na estrutura familiar patriarcal, onde mulheres, crianças e escravos não tinham participação social, então, a nova religião oficial tinha que se adequar a estrutura de poder do Império, conforme nos assinala Rego (1999, pp. 70-71),

Verifícase que, na medida en que a Muller foi marxizada pola gran Igrexa, aparece con forza de protagonista nos grupos cristiáns disidentes, entre eles o priscilianismo. Consta que os cristiáns foron acusados por desestructuraren a familia patriarcal romana, sobre todo pola celebración das eucaristias na Igrexa doméstica: nas casas, onde as matronas podían te-la presidencia, o escravo participaba en igualdade de condicións, e o neno era elevado socialmente. O remedio a tales desmandos foi inventa-lo templo coma casa de Deus e o sacerdocio coma medio de control, como dixemos. Sempre dentro dos intereses do Imperio.

Quanto mais crescia a Igreja, mais poder obtinha, assim, no interesse de se alcançar novas adesões, seus líderes foram aos poucos criando teologias favoráveis a inserção e adoração de imagens de esculturas.

De acordo com Boorstin (1995, p. 234), o que era inadmissível no século V, em que Santo Agostinho afirmava que "[...] adoradores de ídolos são adoradores de de-

mônios [...]", no século VI, já se tinha produzido uma teologia favorável a inserção dos ícones no seio da Igreja, reconhecendo a capacidade deles "[...] de inspirar e sustentar a fé cristã" (BOORSTIN, 1995, pp. 234-235).

No final do VI século, as imagens já eram consideradas como sagradas, se multiplicando a partir daí, os testemunhos de curas provenientes delas e as lendas de imagens caídas dos céus não produzidas pelos seres humanos, como, também, a crença no poder de cura das relíquias sagradas.

A partir do século VIII, no concílio de Nicéia em 787, ordenou-se a adoração de imagens. Em resposta aos iconoclastas, a Igreja defendia a ideia de que após Jesus, Deus em figura humana, houve uma mudança na proibição - da Lei de Moisés - de se adorar imagens, pois ele era a imagem de Deus, sendo assim,

[...] a forma humana não era mais um convite à idolatria, mas um caminho para Deus. Ao evocarem as formas visíveis de Cristo, Sua Mãe, os Apóstolos e os Santos, os adoradores se alçavam à Verdade Suprema (BOORSTIN, 1995, p. 240).

Toda esta metamorfose do cristianismo, se atualizando na medida em que absorve ideias oriundas de outras crenças, faz do cristianismo, em certa medida, uma religião "fácil" de ser assimilada pelos pagãos, que pouco a pouco, adéquam o culto das suas divindades - com suas respectivas especialidades -, aos santos católicos - dando a estes a mesma especialidade dos deuses pagãos -, o culto da deusa mãe, volta-se para Maria com suas diversas vertentes.

De certa forma, continuam a cultuar suas divindades se utilizando dos nomes das divindades cristãs, inclusive, lhes emprestando suas próprias imagens e templos, agora cristianizados; mesma estratégia vai ser utilizada na "conversão" dos índios e negros nas Américas, conforme veremos mais adiante.

De acordo com Rego, o fim das perseguições e martírios, significou um deslocamento da ideologia de santidade aplicada àquele que sofrera perseguição e martírio para a busca da ascese, embora, o autor reconheça que ela sempre existira entre os cristãos; trocando-se a busca da santidade pelo sofrimento para a da "[...] renúncia e de mortificação" (REGO, 1999, p. 76).

Dentro deste quadro de deslocamento da ideia do ideal cristão, onde todos estavam igualados pela possibilidade do sofrimento e do martírio, por causa da perseguição, nesta nova fase de paz, de certa maneira, é a busca da ascese que se converte

nesse ideal, como ele não era vivenciado pela maioria dos cristãos, gradualmente, foi-se elaborando uma ideologia do que Le Goff (1981, p. capa) chamou "[...] de um más Allá, intermediario entre El infierno y el paraíso [...]", o purgatório,

[...] y su posterior expansión como elemento capital de nueva sociedad y de La nueva ideología que se sitúa en el umbral del mundo moderno occidental hacia el año 1200, constituyen uno de los grandes episodios de La historia espiritual de Occidente (LE GOFF, 1981, p. capa).

Este importante dogma da Igreja, oficializado pelo concílio de Lyon em 1274, legitimou a prática do povo de orar pelos seus defuntos, respaldando a crença de que após a morte, ainda, haveria uma oportunidade de se alcançar o paraíso, dando mais esperança para os cristãos, temerosos de irem para o inferno. Embora o autor, reconheça a autenticidade do purgatório cristão, vê, na sua composição, mesclas com crenças pagãs, citando a "[...] fórmula de Salomon Reinach, los paganos rezaban a los muertos, mientras que los cristianos rezaban por ellos [...]", como justificativa de sua afirmação, admitindo que esta prática era ignorada pelos cristãos da Antiguidade (LE GOFF, 1981, p. 61).

O autor afirma que o desenvolvimento da ideia do purgatório, levou a uma estreita dependência dos mortos para com os vivos, estes tinham o poder de abreviar o tempo daqueles, neste lugar de expurgação dos pecados, através das orações, da contratação de missas e o oferecimento das ofertas votivas dirigidas a eles. A partir daí, surgiu à ideia de que os mortos podiam, também, retribuir os favores dos vivos, criando um sistema de solidariedade entre eles.

Outro aspecto, apontado pelo autor, foi o ganho de poder da Igreja que já dominava os vivos, agora, com a possibilidade de purificação dos mortos, aclamava seu direito pelas almas do purgatório. Este sistema de crença se mostrou eficaz na arrecadação material em proveito da Igreja, o que alavancou o sistema de indulgências na Idade Média, alimentado, tanto pelo medo do inferno, quanto pela necessidade de sair do purgatório.

Frazer (1982) nos aponta, ainda, diferentes rituais cristãos misturados ao paganismo, como a peregrinação a santuários sagrados com objetivo de pagamento de promessas. O devoto deixa no local um objeto que represente a graça alcançada, ou seja, um ex-voto, prática bem comum no mundo romano, em sinal de agradecimento

aos deuses. Entre estes santuários, está o da deusa Diana em Nemi, na Itália, onde

[...] as mulheres a cujas preces dera ouvidos vinham coroadas de grinaldas e conduzindo tochas acesas até o santuário em cumprimento de suas promessas. Um anônimo dedicou à deusa uma chama perene [...] a analogia com o costume católico de acender velas bentas nas igrejas será óbvia (FRAZER, 1982, p. 24).

Outra semelhança está no fato da deusa ser acompanhada por duas divindades, assim, como os centros católicos, os templos dos deuses romanos sempre eram partilhados por outras divindades secundárias. Mais uma afinidade, de Diana com o catolicismo, se encontra na festa católica da Assunção de Nossa Senhora, o autor, encontra semelhanças tanto nas datas de comemoração das duas deusas, a primeira, é comemorada, anualmente, no dia 13 de agosto, a segunda, é no dia 15 do mesmo mês, quanto nas suas finalidades de abençoar as colheitas, o que pode significar uma cristianização destas práticas, antes oferecidas a Diana, agora a Nossa Senhora.

Frazer (1982) continua relatando misturas, no que diz respeito aos rituais de culto do carvalho na Europa, praticados até o século XIX, utilizando-se de cerimônias do paganismo e do cristianismo. Os padres sempre buscavam inserir as imagens dos santos nos galhos do carvalho, na tentativa de dar a este culto uma nuance cristã. No dia da comemoração realizava o ritual católico, venerando o carvalho como se fazia com os santos; após sua saída, os devotos adoravam a árvore, ascendendo suas velas, comendo e bebendo até de madrugada, finalizando o ritual com uma orgia, significando, possivelmente, uma continuidade de antigos cultos de fertilidade assegurados pela relação sexual.

Em todas estas relações de força observáveis no catolicismo, percebe-se que o poder é envolvente e afeta a todos os inseridos neste processo, inclusive a quem o exerce, demonstrando que nas relações sociais pode haver mobilidades de ação, fazendo com que o poder retroaja sobre seus agentes, conforme nos aponta Foucault (1988).

Conforme evidenciado até aqui, o catolicismo, ao longo de sua formação, foi influenciado por crenças pagãs, ora por divergências de ordem prática, onde os cristãos, em contato com os pagãos, terminavam influenciando-os e sendo influenciados, o que acarretava discussões teológicas e posteriormente sua, conseqüente, atualização de fé através dos concílios; ora por interesses políticos, de poder que faziam com que a

liderança mirasse o número de adeptos como prioridade, aumentando sua influência política, estratégia esta, também, adotada na América espanhola e portuguesa, conforme veremos a seguir.

4.3 O Cristianismo Católico na América Espanhola

Gruzinski (2001), abordando a formação do pensamento na América espanhola, percebe neste movimento uma construção de mundo, mediado pelas trocas culturais, os cruzamentos, criando uma nova forma de pensar, desembocando neste processo, em uma cultura nova, não mais branca, nem indígena e nem negra, mas misturada. É bem verdade que, o autor, reconhece a não existência de uma cultura autêntica, sendo natural as trocas culturais entre os povos, mas, nenhuma mescla, se aproxima da que ocorreu nas Américas.

Na mesma linha de Gruzinski, Paiva (2011) constata a verticalização da miscigenação no ambiente colonial, jamais vista na história humana, havendo, neste espaço, uma ampliação das misturas trazidas pelos europeus, tendo uma extensão e dinâmica, uma diversidade e intensidade sem precedentes.

É neste contexto, que o catolicismo é introduzido na América, no século XVI, pondo em contato, três mundos, bem distintos, imbricando-os um no outro. Segundo Gruzinski (2001, p. 71),

A composição de sua população também é surpreendente: nobres indígenas, escravos e criados índios, conquistadores vindos de toda a Espanha, negros da África vivem lado a lado nas ruas, nas residências e nos edifícios públicos, misturando corpos, odores e vozes.

Na medida em que os espanhóis se estabelecem na colônia, gradualmente, vão se fortalecendo e, a partir, do momento que adquirem os meios, começam a interferir nas crenças dos índios, proibindo-os de prestarem culto as suas divindades, tratando-as como ídolos ou falsos deuses. Assim, iam impondo o cristianismo como religião oficial, dando início a um movimento iconoclasta na colônia, levando o sistema religioso indígena a um colapso e, conseqüentemente, a uma perda de sentido.

Passado este primeiro momento de total confusão, por parte dos indígenas, pouco a pouco, eles foram atualizando suas crenças, adaptando-as ao novo modelo religioso, buscando estabelecer relações do seu padrão religioso com o catolicismo, ora

fazendo ajustes, adaptações, ora absorvendo novas verdades.

De acordo com Gruzinski (2001), neste processo complexo de convívio com o diferente e da, conseqüente, necessidade de ajustar-se, o ameríndio, muitas vezes, estabeleceu uma prática diferente da católica, por conta dos desvios e incompreensões desta crença. Diante da imposição de se estabelecer práticas cristãs

Ela estimula capacidades de invenção e improvisação, exigidas pela sobrevivência num contexto extremamente perturbado, heterogêneo (indo-afro-europeu) e sem precedente. Tal limitação molda nos sobreviventes uma receptividade particular, a flexibilidade na prática social, a mobilidade do olhar e da percepção, a aptidão para combinar os fragmentos mais esparsos (GRUZINSKI, 2001, p. 91).

Não podemos negar que estes amálgamas, também, fizeram parte da construção do catolicismo europeu, mas, assim, como afirma o autor, nas terras americanas este processo foi mais vivenciado e dramatizado, devido a rapidez do contato entre as três culturas presentes neste continente, vivenciando a mesma sociedade e suas mazelas, enquanto na Europa, as misturas foram lentas e, muitas vezes, trazidas por indivíduos externos aos grupos atingidos, diferentemente, da América, onde os brancos, negros e índios vivenciaram uma mesma realidade, causando-lhes "transtornos" de todas as ordens, para todos os envolvidos neste processo.

Diante deste quadro complexo, "[...] o imbricamento, a imprevisibilidade das situações fazem da sobrevivência, para uns, e da adaptação, para outros, um exercício de miopia" (GRUZINSKI, 2001, p. 91).

Os índios aprenderam rapidamente as técnicas européias, foram eles os construtores das igrejas da colônia, como, também, pintavam os afrescos nos tetos e paredes dos templos, deixando suas marcas, em que representavam as crenças do seu passado pré-hispânico, mencionando sua cosmologia pagã no contexto do cristianismo.

Neste imbricamento, o nativo, também, deixou suas marcas no outro, como por exemplo, na relação do uso das plantas alucinógenas. A Igreja tentou impedir seu uso ou, pelo menos, limitá-lo ao mundo indígena, o que ela nunca conseguiu, cada vez mais popularizada entre negros e brancos, estes não se constrangiam em consultar estas plantas sobre o seu futuro.

Os ameríndios, desde cedo, souberam tirar proveito do discurso europeu que engrandecia o mundo antigo e suas mitologias. Os espanhóis defendiam a utilização das

imagens pagãs como obra de arte, fugindo do peso da ideia de idolatria que pairava sobre elas, tal realidade levou os índios intelectuais a associarem seus deuses aos do mundo greco-romano e, posteriormente, aos católicos, assim, como o catolicismo o fez "[...] aproximando a deusa Diana e a Virgem Maria" (GRUZINSKI, 2001, p. 153). Aqui o interesse estava em conquistar os adoradores de Diana, dando-lhes a oportunidade de transferir seu culto para o da Virgem Maria, ali, o interesse estava na manutenção de suas divindades.

Augé (2006, p. 17) em conformidade com Gruzinski, afirma que

El mundo puede resultar refractario a los esquemas interpretativos que pretenden reducirlo y que, por otra parte, sujetos inteligentes y resueltos pueden utilizar esos conceptos y esquemas interpretativos en un sentido diferente del sentido inicialmente prescrito.

De fato os nativos americanos utilizaram-se dessa estratégia apontada por Augé quando acusados de idólatras, aproveitando-se da estrutura de raciocínio dos colonizadores com suas contradições - pois os índios acusavam os espanhóis de serem idólatras também, por conta do culto aos santos e de suas imagens -, tentavam associar seus deuses aos das mitologias antigas, assim como faziam os espanhóis, para fugir da ideia de idolatria, mantendo vivas as recordações deles, favorecendo, a *posteriori*, a sua união as representações dos santos.

Durán (1967, p. 236), padre dominicano, diz que em finais do século XVI, já era possível perceber o surgimento de um terceiro tipo de crença, afirma ele: "Essa salada e essa mistura que eles fazem de suas antigas superstições com a lei e as cerimônias de Deus". Este religioso teve a percepção de observar, nestas práticas religiosas, o surgimento de novas crenças.

Esta mistura religiosa, segundo Gruzinski (2001), se deu por conta das dificuldades da língua, da estrutura da Igreja Espanhola em solo americano, a resistência dos índios e o desinteresse dos clérigos em encontrar desvios de comportamento dentro da fachada cristã.

Este relaxamento da aplicação da doutrina cristã se explica por interesses políticos, em que a Igreja regular se gabava da conversão dos índios, buscando através deste "êxito" justificar seus privilégios e status dentro da sociedade colonial.

Esta política da Igreja de mirar os números de convertidos para justificar, inclusi-

ve, junto às populações européias, o papel evangelizador da Coroa Espanhola na conquista do Novo Mundo, foi uma forma de defesa desse empreendimento.

De certa forma, esta estratégia, atrelada a imposição do cristianismo, ajudou na proliferação das misturas. Esta prática de evangelização não foi uma característica exclusiva do Novo Mundo, foi usada pela Igreja ao longo do seu surgimento, desde que ela se tornou um braço do Estado e mesmo depois da separação das duas instituições, continuou a se utilizar desta mesma tática, buscando canalizar a fé do outro para a estrutura de crença do catolicismo.

A Igreja Católica adotou a estratégia da substituição para facilitar o enraizamento do cristianismo dentro das culturas pagãs, conforme nos aponta o padre Jesuíta Acosta em 1590 (1979, p. 318):

Convém admitir que é bom deixar aos índios o que se pode deixar de seus costumes e de seus usos (contanto que não haja mistura com os seus erros do passado). Conforme o conselho do papa são Gregório, façamos de modo a que suas festas e seus divertimentos tendam a honrar a Deus e aos santos que eles celebram.

Nesta estratégia de canalizar a fé do nativo para o cristianismo, através da substituição, em que se conduzia o índio a praticar seus costumes antigos revestidos de um aspecto cristão, terminava por favorecer a manutenção de rituais pagãos com empréstimos do catolicismo. Como exemplo, podemos citar a introdução do culto mariano na Cidade do México, onde em 1556, o arcebispo Alonso Montufar, buscou difundir entre os nativos o culto a Nossa Senhora de Guadalupe para combater o culto a Deusa Mãe Tonantzin. Inicialmente, inseriu-se no templo indígena a imagem católica próxima da deusa pagã, posteriormente, retirou-se a imagem de Tonantzin, deixando no seu templo, apenas, a imagem da Virgem de Guadalupe.

Segundo nos afirma Beltramini (2013), o desejo do arcebispo era que o antigo culto a essa divindade, fosse repassado para a Virgem, se aproveitando das peregrinações nativas que se faziam a este espaço como forma de fomentar a substituição.

Esta política de transferências foi adotada em outras divindades ameríndias, trocando-as por imagens de santos católicos. A resposta dos índios em todos os lugares foi a mesma, adoravam essas imagens com os mesmos nomes de outrora, ou seja, davam as imagens cristãs os nomes dos seus deuses, antigos donos dos templos. Esta analogia e substituição, das imagens nativas por cristãs, foi facilitada pela equi-

valência entre elas, pois os espanhóis atribuíam propriedades as suas imagens da mesma forma que os índios atribuíam as suas dando-lhes as mesmas especialidades, atreladas a isto, a "[...] manutenção passageira do antigo clero [...]", contribuíram por demais para os "mal-entendidos" (GRUZINSKI, 2006, p. 66).

Os nativos de tanto verem as imagens das Virgens e escutarem falar de "Dios", eles "[...] começaram a ver vários Dios por todo lado e a chamar a todos de Santa Maria" (GRUZINSKI, 2006, p. 66).

Beltramini (2013), afirma que esta prática da substituição foi fomentada pelo Concílio de Trento, realizado entre os anos de 1545 e 1563, porém percebemos, assim como Gruzinski (2006), que esta estratégia já era utilizada pela Igreja há séculos.

Neste processo de manipulação pensada dos elementos dos nativos, com vistas a implementar a ocidentalização deste mundo, deu origem a práticas autônomas de futuro imprevisível, pois, segundo Gruzinski (2001, p. 320),

As mestiçagens nunca são uma panacéia; elas expressam combates
jamais ganhos e sempre recomeçados. Mas fornecem o privilégio de
se pertencer a vários mundos numa só vida:
Sou um tupi tangendo um alaúde...

Então, foi dentro deste contexto de misturas que se formaram as populações na América espanhola e portuguesa, a igreja ao incentivar as misturas como forma de catequese, permitiu as populações nativas a fazerem aproximações entre as duas culturas, dando origem a uma nova que não era mais nem branca, nem indígena, exemplificada na citação acima de Gruzinski (2001), em que um nativo americano estava tocando um alaúde, instrumento de corda de origem árabe, simbolizando assim os amalgamas que simbolizavam essa nova cultura formada nas colônias espanholas e portuguesa, conforme veremos no próximo tópico.

4.4 O Cristianismo Católico na América Portuguesa

Na medida em que os Estados Modernos iam se consolidando, os reis e a burguesia trataram de empreender novas atividades lucrativas, buscando novos produtos e mercados para solucionarem os problemas internos. Essa ânsia por lucros impulsionou a procura do caminho marítimo para o Oriente, as Índias, região produtora de

mercadorias de luxo e especiarias, que acabou resultando no movimento chamado "Grandes Navegações". Esse movimento provocou também a conquista de terras até então desconhecidos dos europeus e a formação de impérios coloniais.

Nesta mesma perspectiva, Ferro (1996) aborda que as expedições realizadas pelos portugueses, espanhóis, franceses, holandeses, ingleses, russos e japoneses desbravaram os oceanos com o intuito da expansão territorial e de controlar ou monopolizar o comércio marítimo, além do provável interesse - por parte de alguns desses países - de propagar o cristianismo.

Foi neste contexto que os portugueses desembarcam no Brasil em 22 de abril de 1500. Como neste momento o comércio com as índias ainda era muito lucrativo, os portugueses não se interessaram, a princípio, em explorar o "Novo Mundo" (PRADO JR., 1989, p. 23). Exploração esta que será efetivada em meados do século XVI, devido a necessidade de proteger a nova terra de invasões estrangeiras, além da exploração do pau-brasil que seria vendida nos mercados europeus. Na medida que, o comércio com as Índias vai se tornando cada vez mais, menos lucrativo, os portugueses vão progressivamente deslocando os seus interesses comerciais para a colônia.

Portugal volta-se para o Brasil com interesses comerciais e como forma de dar legitimação para a empresa colonial utiliza-se do discurso religioso. "Escreve Dom João III rei de Portugal ao primeiro governador-geral do Brasil Tomé de Sousa: A principal causa que me levou a povoar o Brasil foi que a gente do Brasil se convertesse a nossa santa fé católica" (HOORNAERT, 1991, p. 32).

Essa mentalidade de cunho religioso foi desenvolvida ou influenciada, graças às cruzadas empreendidas nos séculos XI e XIII a pedido do papa Urbano II com vistas à libertação da Terra Santa que estava sob o poder dos turcos. Esses por professarem outra fé eram considerados como infiéis ou gentios.

Nesse mesmo sentido a empresa colonial portuguesa participava do mesmo espírito dos seus reis e consideravam os nativos como inimigos da fé e por isso, eles deveriam ser subjugados e convertidos à fé cristã, era a chamada "guerra santa".

A primeira missa realizada em terras brasileiras refletia bem o cunho religioso-político daquela missão, onde se tomava posse daquela terra em nome do rei de Portugal como também em nome de Cristo. O que demonstra que para os portugueses uma coisa não estava separada da outra ou como se os interesses dos portugueses fossem também os de Deus. Outros sinais se seguiram assegurando a posse da nova

terra em nome da religião: novas ermidas, capelas e santuários surgiram. "As igrejas primitivas do Brasil são verdadeiros padrões de posse. Foi com a intervenção deliberada da coroa portuguesa que a religião católica floresceu no Brasil" (HOORNAERT, 1991, p. 33).

Os portugueses acreditavam que eles foram escolhidos por Deus para a realização do Seu plano - que era estabelecer o Reino de Deus aqui na terra -, idéia esta surgida da leitura de Daniel. Sendo o texto central Daniel (2:44):

Mas nos dias destes reis o Deus do céu suscitará um reino que não será jamais destruído; este reino não passará a outro povo: esmiuçarà e destruirá todos estes reinos, mas ele mesmo subsistirá para sempre (CANTEL, Raymond. *Prophétisme et Messianisme dans l'oeuvre d'Antônio Vieira*, Paris, Ed. Hispano-américaines, 1960 apud HOORNAERT, 1991, p. 34).

Antônio Vieira aplicou esta passagem profética sucessivamente aos reis Dom João IV, Dom Afonso VI, Dom Pedro II:

Tudo confirmava a visão do reino: o sonho de Nabucodonosor e sua interpretação por Daniel (Dan2), a visão dos quatro animais (Dan. 7), a visão dos quatro carros (Zac 6:1-8). Os animais e os carros simbolizavam os quatro impérios que foram tentativas abortivas de estabelecer o reino de Deus sobre a terra: os impérios assírio, persa, grego e romano sucessivamente. Mas hoje surge o quinto império, o reino de Cristo na terra, governado pelo papa (poder espiritual) e pelo rei de Portugal (poder temporal). Portugal foi fundado por Deus para realizar esta vocação (HOORNAERT, 1991, p. 34).

O reino de Portugal foi fundado no dia 25 de julho de 1139, quando Dom Afonso I Henriques venceu os mouros em Ourique. Deus tinha dito ao rei na véspera desta vitória: "Quero em ti e na tua posteridade estabelecer o meu império" (palavras de Javé a Gedeão no Antigo Testamento).

Comenta Vieira: "Todos os reis são de Deus, mas os outros reis são de Deus feitos pelos homens: o rei de Portugal é de Deus e feito por Deus e por isso mais propriamente seu" (DE BIE, 426 apud HOORNAERT, 1991, pp. 34-35).

Nesse sentido Portugal, na pessoa do seu rei e dos seus súditos, estaria imbuído mais do que qualquer outro povo de estabelecer o Reino de Deus aqui na terra. Para tanto, era necessário, para a consecução desta tarefa, a união do poder temporal e espiritual. E esse reino deveria ser estabelecido tanto pelo viés missionário quanto

pela força (soldados), pois ambos são apóstolos e ambos vão trazer os gentios à obediência da fé e ao seio da igreja.

Dessa forma, o padroado é uma necessidade: "Nas outras terras uns são ministros do evangelho e outros não: nas conquistas de Portugal todos são ministros do evangelho" (DE BIE, 320, apud HOORNAERT, 1991, p. 35).

Portugal com essa missão "dada" por Deus e respaldada pela Igreja começa a colonizar o Brasil, escravizando e forçando os índios a abraçarem a fé católica. Progressivamente, a escravidão dos índios foi dando lugar à escravidão dos negros que eram traficados da África. Estes também tinham que abraçar a fé e o meio utilizado por Deus para a purificação dos pecados desses gentios - segundo os teólogos da época -, era a escravidão, pois era através do trabalho escravo e somente por meio dele, que os negros teriam condições de alcançar a salvação (HOORNAERT, 1991, p. 35).

Aplica-se aqui, a mesma idéia clássica consagrada na Idade Média pela Igreja como forma de fundamentação da ordem social estabelecida, neste momento aplicada à empresa colonial escravista: Uns foram criados por Deus para trabalharem (o servo ou escravo), outros para guerrearem (os nobres ou colonos) e outros para rezarem (o clero). Em outras palavras, é mais fácil dominar pelo viés ideológico do que pelas armas, criando esta idéia de que cada um foi criado por Deus com uma função social distinta, não restaria muito espaço para contestação, pois uma vez absorvida esta idéia por parte dos dominados, buscava-se que o domínio se efetivasse por consentimento, o que facilitaria a manutenção da ordem estabelecida, além de conformação das mentes daqueles que usufruíam desta premissa, pois estes buscavam o enriquecimento em detrimento das mazelas dos outros e as suas consciências não os condenavam por causa disso.

Não estamos dizendo com isso que a escravidão era aceita pacificamente pelos índios e negros, pois a História fatalmente mostraria o nosso engano, diante dos diversos suicídios e fugas por parte dos índios e das fugas e levantes por parte dos negros, que eles não estavam satisfeitos com o espaço que ocupavam na ordem social vigente.

Vale à pena salientar, que nem sempre a cristandade teve essa idéia de "guerra santa", pelo contrário foi exatamente por pregar o amor ao próximo e ao inimigo, além de anunciar o seu Reino de forma transcendental que Jesus Cristo não foi aceito pela sociedade judaica da sua época - exatamente porque os judeus esperavam um messias

guerreiro e que os liderassem na busca de sua libertação do domínio romano. Idéia esta facilmente perceptível nos textos de João (18:36): "[...] o meu reino não é deste mundo. Se o meu reino fosse deste mundo, os meus ministros se empenhariam por mim, para que não fosse eu entregue aos judeus; mas agora o meu reino não é daqui"; e Colossenses (3:1-2): "Portanto, se fostes ressuscitados juntamente com Cristo, buscai as coisas lá do alto, onde Cristo vive, assentado à direita de Deus". O que demonstra de forma clara que o objetivo de Jesus e seus seguidores não estava relacionado a estabelecer o reino de Deus neste mundo e sim se dirigia a outro mundo, o espiritual.

Esta mentalidade de reino espiritual foi progressivamente dando lugar à outra mentalidade. E foi a partir do momento que o cristianismo se aproximou dos poderes seculares é que apareceu a sugestão de uma guerra santa, ou antes, de uma guerra de missão em vista da conversão dos infiéis ou gentios. O que ratifica esta afirmação são os textos do papa Gregório Magno encontrados pelos historiadores e que datam do final do século VI. No conteúdo deste documento foi encontrado, "[...] pela primeira vez, a submissão dos infiéis como etapa preparatória da evangelização: é a doutrina da "guerra de missão", que será amplamente aplicada no Brasil" (HOORNAERT, 1991, pp. 36 e 37).

É bem verdade que esta idéia de "guerra santa" - eminentemente aristocrática - só será aceita por parte da cristandade de forma lenta e somente aos poucos esta idéia vai quebrando as barreiras ideológicas e recriando uma nova. Os primeiros santos guerreiros - na tradição ocidental - foram São Jorge, São Sebastião, São Martinho, São Maurício e mais tarde eminentemente São Miguel. Ora, estes guerreiros eram inicialmente santos apesar de guerreiros. O que, segundo Hoornaert (1991, p. 37) vai ser decisivo para a mudança de mentalidade da concepção do santo - apesar de guerreiro - para o santo guerreiro foi à criação da imagem de São Miguel, criada desde o início de sua tradição apresentado combatendo o dragão (o satanás). Por meio da imagem de São Miguel o povo foi se acostumando a ver um santo com espada na mão, capacete na cabeça, couraça no peito. A partir desta nova apresentação, os demais santos guerreiros como São Jorge, São Sebastião e outros foram representados como soldados de Cristo e soldados da cristandade ao mesmo tempo.

Segundo Hoornaert (1991), a conquista árabe sobre a península ibérica contribuiu para a formação dessa mentalidade, pois os árabes tinham a obrigação, dada por Maomé, de esmerar-se no caminho de Deus. Por conta disso, tinham a obrigação de

empreender a guerra santa contra os infiéis.

Desta maneira a cristandade conheceu uma cultura onde a guerra era considerada obrigação religiosa, meio de santificação e salvação, e ela se deixou profundamente influenciar por esta cultura, obedecendo antes ao Alcorão do que à Bíblia (HOORNAERT, 1991, p. 37).

Esta era a mentalidade dos portugueses ao chegarem ao Brasil. E no decorrer do processo da colonização portuguesa foram os ameríndios os primeiros a sofrerem com tal condicionamento. As imagens religiosas do Brasil colonial atestam abundantemente este condicionamento. E ao que parece, a idéia de "guerra santa" era aceita por todos os contemporâneos, pelo menos não vemos registros significativos contra as barbaridades empreendidas pela empresa colonial aos colonizados. Os únicos que ousavam criticar o tratamento dado por parte da empresa colonial aos ameríndios no século XVII e XVIII eram os jesuítas, estes por fim foram expulsos do Brasil em 1759, principalmente, por se contraporem à escravidão indígena, dirigindo contra ela pesadas críticas quanto aos seus métodos.

Segundo Hoornaert (1991, p. 40), o sentido guerreiro é atribuído às imagens dos santos pela camada dirigente, para fazer com que o povo participe com entusiasmo de certas campanhas de interesse desta mesma camada. Já o sentido milagreiro atribuído aos mesmos santos é genuinamente popular, exprime as ânsias do povo na vida cotidiana.

Toda e qualquer mudança ideológica requer sua fundamentação que vai lhe dar sustentação e legitimação. Sabemos que a Igreja Católica empreendeu as Cruzadas com a finalidade de libertar a Terra Santa das mãos dos Turcos para que as peregrinações à Jerusalém pudessem continuar, embora saibamos que a finalidade era também política, dada as convulsões sociais que ora assolavam o mundo feudal, principalmente após a criação do direito de primogenitura, que excluía todos os herdeiros do direito de herdar os bens do senhor feudal, cabendo a herança apenas ao filho primogênito. Para resolver o problema de cunho religioso e político a Igreja entra em ação e "organiza" as cruzadas como saída para resolver o problema das peregrinações a Terra Santa que fora proibida pelos Turcos e para resolver também, as dificuldades sociais que hora assolava a sociedade. Mas, os senhores para empreender tamanha façanha necessitariam do povo. Neste caso, precisariam dar uma boa razão para

que os pobres os ajudassem a conseguir os seus objetivos: terras para os nobres desapossados por causa da lei de Primogenitura, além de resolver o problema da explosão demográfica, entre outros.

Em linhas gerais, oferecia-se aos que ajudassem nesta empreitada o perdão dos pecados e um pedaço do céu, o que era suficiente para que estes "pobres coitados" se deixassem manipular pela nobreza e pela Igreja. Ela tinha grande interesse de resolver os problemas sociais do mundo feudal, pois ela era a principal instituição feudal e era por isso, quem tinha mais a perder no caso de ruína desse sistema. Então a partir de uma idéia religiosa - a libertação da Terra Santa -, encobriu-se outra secular - terras - que era a principal razão de ser das cruzadas, mas o povo não sabia disso, lutavam em nome de Cristo, mas não para Cristo ("meu reino não é deste mundo" João 18:36), mas para os interesses das camadas dirigentes do mundo feudal.

Esta mesma idéia - "guerra santa" - também vai estar presente no mundo colonial, onde a idéia de libertar a Terra Santa vai dar lugar à outra, a de conversão dos ameríndios a fé de Cristo, como fator de fundamentação para a conquista e atrocidades cometidas na colônia.

Mas como pôde a cristandade européia ao longo dos séculos deslocar-se progressivamente da mensagem de Jesus e dos apóstolos que consistia basicamente em amar a Deus acima de todas as coisas e amar ao próximo como a si mesmo para a idéia de "guerra santa"? Esta é uma pergunta que não temos a pretensão de responder aqui, pois não faz parte do nosso objeto de pesquisa, cabendo a futuros pesquisadores desenvolver o tema para alcançarem as respostas possíveis sobre estas transformações de mentalidade, que são bem consideráveis a nosso ver.

Com o processo de conquista da nova terra, estabeleceu-se também o da ocupação. A Coroa portuguesa doou terras para os fidalgos portugueses, com vistas, a ocupação das terras brasileiras, evitando desta forma a ocupação destas por estrangeiros que andavam rondando a costa do Brasil. Durante este processo de colonização inúmeras dificuldades se apresentaram para aqueles que se aventuraram em aceitar a empreitada de se estabelecer na colônia.

O processo de colonização foi lento, mas aos poucos as primeiras dificuldades apresentadas foram sendo resolvidas e os portugueses conseguiram se estabelecer, principalmente no litoral brasileiro. A ocupação do interior só será efetivada com a descoberta das minas, as quais serão sistematicamente exploradas pela Coroa portu-

guesa, que após descobri-las passará a exercer um maior controle sobre essas regiões.

Nesse sentido, se configurou no Brasil durante a hegemonia portuguesa uma cultura eminentemente local, o que diferencia a colonização portuguesa da hispano-americana que era mais centralizada.

De acordo com Hoornaert (1991, p. 66), a vida brasileira neste período foi vivida nos engenhos, nas fazendas de gado, fumo, algodão, cacau, mais tarde de café, nas pequenas minerações do século XVIII, nos aldeamentos missionários, nas vilas e - de maneira não-conformista - nos quilombos de africanos foragidos. É nestes lugares que devemos procurar a vida do Brasil português, nestes isolados estabelecimentos rurais bastante pobres e rudimentares.

Mesmo no século XVIII com a descoberta de minas no interior, a cultura brasileira ainda conservará o caráter local (patriarcal) e escravocrata da cultura anterior, apesar desta cultura apresentar diferenças consideráveis e se passar em um ambiente mais urbano. Essa mesma característica ainda alcançará as fazendas de café do século XIX e as usinas de açúcar do século XX onde estarão presentes ainda os traços básicos de uma cultura que foi qualificada de "patriarcal" "[...] por autores como Oliveira Viana, Gilberto Freyre, Sérgio Buarque de Holanda e muitos outros" (HOORNAERT, 1991, p. 67).

A cultura patriarcal é uma ideia aplicada pelos reis ibéricos como forma de justificação dos seus intentos nas colônias americanas. A conquista empreendida por estes dois reinos carecia de legitimidade e justificação tanto para os seus pares europeus como, também, para os dominados.

Hoornaert (1991, p. 67) afirma:

[...] a cultura patriarcal seria uma resposta ao angustiante problema da posse das terras americanas roubadas aos índios. Como dar ao português a impressão que o Brasil era seu? E como dar ao índio a impressão contrária? Isso era básico. A propriedade portuguesa da terra brasileira tinha que ser legitimada. Para tal intento, os juristas ibéricos (a teoria foi elaborada por espanhóis, não tanto por portugueses) recorreram a antigos simbolismos feudais. Eles imaginaram que o mundo inteiro era um feudo cujo senhor supremo - representante de Deus - era o papa. Desta forma inventou-se uma relação senhor-vassalo entre o papa e o rei de Portugal, assim como entre o rei e os donatários que "recebem" uma capitania. A mesma relação se estabeleceu entre o mesmo rei e os senhores de engenho [...].

Dessa forma, fica claro, que os espanhóis no processo de invasão e conquista da América foram mais contestados do que os portugueses na sua colonização do Brasil. Resultando dessa falta de contestação, uma maior facilidade dos portugueses no estabelecimento dos novos donos. Estes negavam os direitos dos índios de forma tranqüila, aparentando não sofrer de nenhuma perturbação de consciência. O que demonstra a eficácia da teoria desenvolvida por parte da Igreja que era respaldada pelas coroas ibéricas; e transmitidas largamente aos súditos e aos nativos.

Os novos donos da terra assimilaram bem a ideia transmitida pelas autoridades e se revestiram de legitimidade na posse das terras. "Diante dos novos donos da terra, a Coroa portuguesa promoveu uma política de nobilitações; diante dos escravos, a política era paternalista e tutelar" (HOORNAERT, 1991, p. 68).

Para salvaguardar a unidade na colônia e manter as lideranças locais atreladas aos seus interesses, a Coroa adotou a política da nobilitação. Em relação aos índios e africanos que forçadamente fizeram parte do sistema como mão de obra, as elites locais adotaram uma política de impedimento de uma criação de "classe" por parte do dominado, em que se permitia a manifestação cultural por parte dos diversos grupos étnicos, para que estes não viessem a esquecer-se "[...] da raiva com que à natureza as desuniu" (HOORNAERT 1991, p. 72).

Dessa forma, preservava-se a desunião entre os grupos, evitando uma consciência de "classe" do dominado e, por conseguinte, facilitando a manutenção da ordem estabelecida. Outra forma encontrada pelo sistema na busca da conformação da condição de dominado foi à promoção individual dos escravos, ou através da mestiçagem étnica ou por meio de um tipo de nobilitação adequada aos dominados.

Afirma Prado Júnior (1989, p. 98): "A mestiçagem, que é o signo sob o qual se forma a nação brasileira e que constitui sem dúvida o seu traço mais profundo e notável, foi a verdadeira solução encontrada pela colonização portuguesa para o problema indígena." Outro meio de integração social, aplicado igualmente ao africano, foi a nobilitação adaptada. A estrutura distribuiu "patente" de general, tenente, brigadeiro, coronel, governador de "nação" a certos negros e mulatos de bom procedimento. Os casos de Henrique Dias e de Filipe Camarão são conhecidos.

A finalidade de todas essas concessões, por parte da Coroa e pelas autoridades locais, era a conformação do escravo com o seu lugar na ordem social estabelecida,

para que estes não lhes causassem problemas, mas aceitassem a sua condição como vontade do Criador. E a maneira mais eficiente para se efetivar esta conformação, era pelo viés religioso, conforme destaca Hoornaert (1991, p. 73): "Eis por que a religião sempre foi julgada ser necessária para a sua educação. O catolicismo tinha que entrar nos esquemas da cultura colonialista, ela tinha que ser patriarcal também".

O catolicismo do tipo patriarcal significa a sacralização da ordem estabelecida implantada no Brasil pelos portugueses. Dessa forma, sua principal função consistia em impedir que surgisse uma consciência de comunidade nos trabalhadores da colônia, tanto nos engenhos, nas fazendas como nas minerações. Este tipo de catolicismo desenvolvido no Brasil se inclui na longa lista de religiões que estiveram a serviço do estado com a função de sacralizar e assim perpetuar o poder dos estados.

No Brasil, a "religião de estado" se constituiu por circunstâncias típicas de uma cultura desenvolvida em volta do engenho ou da fazenda: "[...] o engenho se tornou sagrado, o senhor de engenho também; o catolicismo estava a serviço do patriarca local" (HOORNAERT, 1991, p. 74).

Para Ribeiro de Oliveira (1985, p. 112), "[...] seria um erro encarar o catolicismo no Brasil unicamente como religião do Estado [...]", pois segundo o autor, embora a Coroa portuguesa tenha trazido missionários, criado dioceses e paróquias, fazendo-as funcionar debaixo do regime do padroado com vistas à conversão dos ameríndios e, além de, ter exercido todo um controle sobre o sistema religioso na colônia; não é menos verdade, que o processo de implantação do catolicismo no Brasil se deu, também, pela ação dos colonos que introduzem no universo colonial, o que o autor chamou de catolicismo popular português.

Esta mesma ideia é defendida por Weckmann (apud NETO, 2002, p. 03) que afirma que o português trouxe para o Brasil uma herança cultural herdada do mundo feudal. Dentre elas, cita a "[...] experiência mística, a organização eclesiástica e diversos aspectos da cultura popular, máxime os que mais nos interessam, quais sejam, os religiosos".

É dentro deste contexto de misturas que vai se desenvolver no Brasil um Catolicismo que foi chamado de patriarcal por alguns autores. Segundo Hoornaert (1991) e Ribeiro de Oliveira (1985), diversos foram os fatores que favoreceram o desenvolvimento de um catolicismo desse tipo, entre eles podemos citar: a política descentralizada do poder adotada pela metrópole, que desde o início delegou seus poderes para

as mãos de donatários e de senhores de engenhos locais em geral; o pouco interesse de Portugal pelo Brasil até o século XVIII, quando terá início o ciclo das minas; além da fraqueza evidente da estrutura hierárquica no catolicismo colonial que até 1676 contava apenas com um bispado e até 1889, contava apenas com um arcebispado, seis bispados e duas prelazias, o que demonstra fatalmente, que era o senhor local mesmo, o maior interessado em promover a religião em seus domínios.

Dessa forma, o senhor procurava fazer aliança com algum padre e o submetia aos seus interesses. Devido à ausência de Roma na formação do catolicismo no Brasil, o senhor acabou por exercer a sua influência sobre o padre transformando-o em mais um a seu serviço, contagiando religião com escravidão. Embora, reconheçamos que os fatores citados favoreceram as misturas, isto não significa que elas não ocorram em ambientes onde a estrutura eclesiástica esteja presente. Tal aspecto é observado nas descrições realizadas por Lasseur e Mayrargue (2011), em estudo sobre o continente africano a partir dos anos de 1990, em que relatam os diversos fatores que promoveram a elevação da entrada dos cristãos protestantes na África, entre eles, o enfraquecimento do autoritarismo, a liberalização política e a aceitação do pluralismo.

Esta situação amplificou a diversificação do campo religioso africano, interpretado, pelos autores, como um sinal de uma aceleração de um fenômeno antigo. Este contato entre estas diversas correntes religiosas geraram competição e conflito, mas, também, empréstimos e mimetismo como nos aponta os autores.

Em concordância com os autores, as misturas sempre existiram em maior ou menor grau, dependendo da conjuntura da época; as vimos na formação da Igreja Primitiva no primeiro século, como, também, na formação da Igreja Católica Apostólica Romana, no século V em diante, conforme já discutido aqui. Contudo, concordamos com Gruzinski (2001), que a convivência entre os três mundos distintos, do branco, negro e índio, nas Américas espanhola e portuguesa, foi a principal catalisadora das misturas, fato sem precedentes na história da humanidade. Atrelados a isto, a conversão forçada ao cristianismo, mesmo do português e espanhol, levava aos novos cristãos a fazerem uma leitura da religião de forma relaxada, sem a preocupação de se observar os preceitos básicos do catolicismo, o que, fatalmente, facilitava os imbricamentos entre os três mundos envolvidos nesta dinâmica.

A Igreja ao longo da sua existência, enquanto religião de Estado, por interesses diversos, fomentou as misturas com vistas a facilitar a agregação de novos adeptos.

Contudo, outras misturas continuavam na marginalidade e deviam ser eliminadas do seio da Igreja. Não estamos dizendo com isto, que esta estratégia foi ajuizada pela Igreja, mas com a adesão de novas pessoas, provenientes de diversas culturas, vieram novas ideias e, na dinâmica de interação entre os indivíduos, ocorreram trocas culturais, que aos poucos, foram conduzindo a Igreja a perpetrar adequações na fé por meio das bulas papais.

É verdade que, na maioria dos casos, as bulas estavam, somente, sendo atualizadas conforme as práticas já existentes na cristandade. Pois o povo, ao se cristianizar vinha carregado com práticas pagãs que permaneceram fazendo parte do seu "novo" modo de vida, mesmo sem o reconhecimento da Igreja. Além disso, o próprio clero não é um bloco coeso, existindo diferenças de práticas entre eles, conforme nos assinala o padre jesuíta italiano Gabriel Malagrida - nascido em 1689 e morto em 1761 pela Inquisição portuguesa -, "[...] do contraste existente entre métodos missionários no seio da Companhia de Jesus" (apud HOORNAERT, 2008, p. 111), e Lasseur e Mayrargue (2011), apontando a diversificação de práticas, na Igreja Católica na África, através do crescimento das comunidades seculares e dos grupos carismáticos.

Os jesuítas desde o início da evangelização no Brasil buscaram se aproximar dos índios, catequizando-os na sua própria língua natal, fazendo uso de suas manifestações culturais, tais como "[...] do maracá, da dança, do cerimonial potiguara, da moral indígena, do sistema de parentesco e de ética tradicionais entre os indígenas" (HOORNAERT, 2008, p. 62). Para tanto, se mudaram para as aldeias, ali defendiam a liberdade do nativo e o seu direito de posse da terra.

Esta estratégia adotada pelos jesuítas fomentou aproximações entre as culturas, pois os nativos passaram a dar a eles o mesmo tratamento que davam aos seus feiticeiros. Quando estes visitavam as aldeias mandavam limpar os caminhos e eram recebidos com danças e festas; nas visitas dos padres, os nativos deliberadamente limpavam os terreiros, local do culto antigo, para que os padres pudessem passar fazendo suas rezas. Os nativos acompanhavam os padres nesse ritual, sendo-lhes permitido realizarem suas danças nesse processo.

De certa forma, dar-se-á continuidade ao culto indígena que absorve uma nova roupagem, pois, na adoração do nativo, tanto as danças e festas como os instrumentos utilizados no culto eram consideradas sagradas. Essas manifestações culturais autóctones eram permitidas por ignorância dos padres ou por estratégia de aproxima-

ções, numa tentativa de ir expurgando do índio, pouco a pouco, os seus elementos idólatras. Tolerava-se inicialmente, para eliminá-lo posteriormente, o que facilitou o imbricamento e o surgimento de uma nova religião a Umbanda; sendo ela composta por elementos católicos, indígenas e africanos, muito praticada na região do Sudoeste da Bahia, onde se situa as devoções estudadas. Todavia, estes contatos, também, deixaram marca no catolicismo, em que seus adeptos buscam, diante das suas necessidades, manterem relações com benzedadeiras, por exemplo, sendo esta prática fruto das aproximações entre catolicismo e pajelança. Ainda hoje, podemos encontrar restos dos cultos indígenas "[...] no catimbó, toré, culto do jurema [...]" (HOORNAERT, 2008, p. 396).

Segundo Hoornaert (2008), no Brasil colônia, podia-se assegurar que o dia pertencia aos brancos, enquanto as noites estavam entregues aos negros, gerando nos brancos temores em sair de noite, período em que se percebia o batuque dos tambores e as manifestações culturais dos negros através dos seus cultos secretos. Estes cultos muitas das vezes passavam despercebidos pelas vistas dos senhores, devido aos símbolos católicos presentes nestas manifestações e, pelo fato, do desinteresse do senhor de analisar a qualidade do cristianismo professado pelos seus cativos, já que sua fé, também, era relaxada.

De certa forma, os padres mantinham uma relação ambígua em relação às aproximações do culto afro ao católico, mesmo porque, sua autoridade era limitada pelos interesses dos senhores, preocupados muito mais na manutenção da ordem nos seus domínios e de quem os padres dependiam; pois eram os senhores os seus provedores.

Conforme já discutido aqui, a evangelização no Brasil colônia se efetuou, principalmente, de forma autônoma por agentes leigos, o que contribuiu para a amplificação das mesclas, entre estes, estão os eremitas.

Hoornaert (2008), afirma que a devoção no santuário de Bom Jesus da Lapa, iniciou-se a partir do trabalho missionário de um eremita Francisco de Mendonça Mar no século XVII. Depois de descobrir a gruta, passou a utilizar este espaço como sua residência e para fazer suas orações ao Bom Jesus e a nossa Senhora da Soledade, prática esta que terminou por atrair muita gente. Com isto, ganhou a atenção da Igreja que buscou enquadrar o movimento nos canais eclesiástico, elevando o monge a padre, dando-lhe o nome de Frei Francisco da Soledade, marcando a festa do santo

para o dia 06 de agosto. Porém, de acordo com o autor, "[...] o povo continua a trazer suas ofertas, ricas no período áureo, a visitar o santo dos garimpeiros e o filho do grande espírito dos indígenas da região, a prestigiar o santuário de Bom Jesus da Lapa" (HOORNAERT, 2008, p. 106).

Até hoje, percebe-se dois cultos neste santuário, um controlado pela Igreja conduzido pela pregação e administração dos sacramentos, outro autônomo e orientado ao pagamento de promessas.

Para Hauck (2008, p. 112), a religiosidade, no Brasil Colônia, era transmitida pela família, pelo contato entre as pessoas, promovendo assim, as trocas das várias formas de se experimentar a religião, do seu poder contido em "[...] certas orações, devoções e benzeções".

O autor afirma ainda, que esta religiosidade pessoal se firmava na busca de intermediários que lhes fossem próximos, com vistas de lhes ajudar no relacionamento com o divino. Para tanto,

[...] servia-se de imagens, fitas, medalhas, rosários, bentinhos, patuás, benzeções. Convivia com a misteriosa presença de almas do outro mundo num misto de respeito, piedade e medo; protegia-se com rituais que garantiam proteção contra doenças, animais peçonhentos, mau-olhado, quebranto, feitiço. Contra inimigos havia orações bravas, que não eram para ser rezadas, mas levadas ao pescoço, em bentinhos ou patuás, ou pregadas atrás das portas da casa (HAUCK, 2008, p. 112).

Neste contexto de imbricamentos e mesclas, a função dos padres não se constituía como fator primordial de manutenção dessa fé, que se assentava na liderança leiga e em suas instituições. Sendo assim, o povo buscava se confortar de suas mazelas e obter segurança por meio de suas relações com benzedeiros, rezadores, ícones miraculosos e artefatos protetores, tidos como eficazes para se resolver qualquer dificuldade.

Diante desse quadro de desenvolvimento descentralizado que caracterizou a dinâmica do catolicismo brasileiro, a Santa Sé após a sua separação do Estado, buscou empreender medidas com vistas a retomar o controle dos fiéis que, até então, se encontrava nas mãos dos leigos. Estas ações ficaram conhecidas na história como romanização do catolicismo brasileiro.

Segundo Ribeiro de Oliveira (1985, p. 275):

Essa ruptura entre o aparelho eclesiástico e a massa de fiéis aparece no discurso clerical como um distanciamento entre a profissão de fé católica do povo e a doutrina da Igreja: o povo se diz católico, recebe os sacramentos, mas não conhece a doutrina da Igreja. Os discursos dos principais líderes eclesiásticos da época colocam em evidência o tema da ignorância religiosa do povo, a ser combatida pelo aparelho religioso [...]

O aparelho eclesiástico desde a sua formação não teve forças para exercer um controle efetivo sobre o desenvolvimento do catolicismo brasileiro - devido a diversos fatores já discutidos aqui -, o que favoreceu para o desenvolvimento do catolicismo popular, que encontrava nos beatos, beatas, rezadores, "monges", capelães, etc., os seus agentes de base e que gozavam de grande prestígio, sobretudo, entre as massas rurais.

Essa forma de se praticar o catolicismo reproduzida por estes agentes e pela grande massa de fiéis era, para as autoridades eclesiásticas, uma negação do catolicismo romano e não uma forma popular de se praticar o catolicismo (RIBEIRO DE OLIVEIRA, 1985, p. 277).

Ainda, segundo Ribeiro de Oliveira, somente há pouco tempo essa ideia de que o catolicismo popular seria fruto da ignorância do povo foi contestada. Verificando-se que esta suposta ignorância não passava da falta de conhecimento da doutrina do clero. Como nos afirma J. Comblim citado por Ribeiro de Oliveira (1985, p. 277):

O povo não se interessa pela catequese porque não sente falta de conhecimentos religiosos. Nós achamos que eles estão precisando de catequese. Mas eles não se acham ignorantes em matéria religiosa. Ao invés, eles acham que, em assuntos religiosos, sabem todas as coisas necessárias para a vida... Na realidade, o povo não é ignorante da sua religião, desse catolicismo popular que se transmite por tradição oral de geração em geração desde os primeiros portugueses que o trouxeram há quatro séculos. O povo não conhece o catolicismo oficial da Igreja Católica, nem se preocupa por conhecê-lo... O povo não é ignorante da sua religião: é ignorante da nossa.

Mas, por outro lado, Fernandes (1982) afirma que a religiosidade praticada pelo povo não é homogeneia. Diante das diferenças sociais existentes dentro da sociedade brasileira, as práticas religiosas não são isoladas em grupo de classe homogênea.

Ao estudar a romaria ao santuário do Bom Jesus de Pirapora, no interior de São

Paulo, o autor diz que as religiões populares no Brasil constituem um cenário variadíssimo, em que se faz necessário optar por algum princípio simples que permita falar do conjunto sem que se perca o fio da meada. Como todo conceito, a ideia de religião popular serve para esquematizar a realidade e agir em seu interior, valorizando certos aspectos em prejuízo de outros.

Para Brandão (1986, p. 298) a religião popular "[...] é a parte subalterna de um trabalho simbólico e político no setor religioso". Esta afirmativa surge do fato, de a religião popular ser considerada um local, na qual a relação estrutural de oposições do mundo se apresenta segundo artifícios culturais específicos. Sendo ela o local privilegiado da produção não-hegemônica.

Afirma ainda, que a relação que o erudito mantém com o popular é para negá-lo, ajustá-lo, clareá-lo, de acordo com sua visão de mundo, da verdade que prega e defende; enquanto o popular tem no erudito mais uma opção para se reconhecer e se relacionar com o mundo visível e invisível. Silva (2003, p. 37), confirmando a ideia de Brandão, afirma que o popular toma o erudito "[...] como complementar ao seu modo (limitado) de ser, sem deixar de reconhecer que também o erudito tem limitações".

Como observou Steil (1996), o social e o religioso não são consensuais, entre eles existe uma contradição e ambigüidade, onde se privilegia os conflitos e olha o social como um drama, uma arena de forças em luta, no caso, para situar os sentidos do culto da romaria de Bom Jesus da Lapa, na Bahia.

A pluralidade de sentidos retida pelo catolicismo, nos diferentes campos de práticas e crenças, fica mais clara em grandes períodos da religiosidade como os rituais de peregrinação, por causa de sua natureza de reunir as várias significações dos símbolos religiosos.

O autor nos diz ainda, que através das romarias os diversos sentidos emprestados à religião entram em choque, especialmente a tentativa de se ligar o universal ao local e vice-versa, explicada na tentativa dos padres de se apossar da tradição oral sobre o culto, bem como o desempenho dos romeiros tradicionais de apropriação dos dados universais do discurso dos clérigos como uma maneira de validar sua produção local.

É bem verdade, que esta relação por vezes se apresenta de forma conflituosa e como forma de "resistência", os dominados se apossam da cultura do dominador reconfigurando-a, conforme nos afirma Gruzinski (2001, p. 398), ao observar na se-

gunda metade do século XVI, como os ameríndios e europeus se encontravam carregados de diversos elementos culturais uns dos outros.

Nesta direção, buscamos interpretar o fenômeno da devoção na Gruta da Mangabeira e na Cova de Pedro, procurando repostas não só nos devotos, pois estes não são isolados em si mesmos e conforme diz Berger (1985, p. 17), "[...] o homem como o conhecemos empiricamente, não pode ser concebido independentemente da contínua efusão de si mesmo sobre o mundo em que ele se encontra, pois ele é exteriorizante por essência e desde o início [...]", mas também na sociedade onde estes vivem para então, ligarmos as suas ações e atitudes a sua formação cultural, valorizando todos os tipos de manifestações que aparecem através da cultura, além de valorizar a vida cotidiana que está inquestionavelmente mergulhada neste mundo.



5. Ribeirão do Largo e Ituaçu: cenários de devoções populares

Neste capítulo, descreveremos a história de formação dos municípios de Ribeirão do Largo e Ituaçu, com o intuito de contextualizarmos o surgimento das devoções da Cova de Pedro e da Gruta da Mangabeira ou Sagrado Coração de Jesus, como também discorreremos sobre o surgimento dos mitos que darão origem as devoções estudadas.

5.1 Breve História de formação da região do Sudoeste da Bahia

Figura 1: Mapa de localização da Região do Sudoeste no Estado da Bahia, Brasil



Fonte: http://www1.saude.ba.gov.br/mapa_bahia/result_macro.asp?MACRO=SUDOESTE

O que atraiu os desbravadores para o interior do Brasil foi à busca de metais preciosos e o deslocamento da criação de gado para o interior, por conta da proibição, do rei de Portugal, de se praticar a pecuária no litoral, devendo ser observado uma distância de 10 léguas do mar para a prática desta atividade (COTRIM, 1999). Estes fatores, em conjunto com o surgimento e desenvolvimento de novas atividades econômicas básicas, alavancadas pelas novas necessidades de se abastecer aos grupos que começam a se estabelecer mais no centro da possessão, cooperaram para o aparecimento de diversos povoados no interior da colônia. É nesse contexto que se dará o povoamento da região do Sudoeste da Bahia (FIGURA 1, p. 85).

Neste processo, os Bandeirantes, expedições particulares - embora em vários momentos tivessem seus serviços contratados pelo poder central, diante das suas experiências em combate com os índios e conhecimento da terra - de conquista e exploração da terra ocuparam o papel central, sendo eles os principais conquistadores do interior da Bahia, percorreram vastas terras em busca de ouro, exterminando os nativos que se opunham e aprisionando os capturados, conforme nos afirma Sousa (2001, p. 48):

[...] A possibilidade de encontrar riquezas, o apresamento do indígena e o reconhecimento dos seus feitos pelo governo metropolitano, através da concessão de títulos ou de terras, eram os principais estímulos das atividades bandeirantistas [...].

Devido ao colapso das jazidas de pedras preciosas em Minas Gerais e em Rio de Contas, os bandeirantes aspiravam encontrá-las em outras partes da colônia, sendo este o principal motivo que os levaram a penetrar no sertão baiano. Perante a dificuldade de obtenção da riqueza desejada, decidiram se fixar na região.

Foi neste contexto, que o capitão João Gonçalves da Costa atingiu à região, posteriormente, denominada de Planalto da Conquista, travando cruéis combates com os indígenas. Pacificada a região, João Gonçalves da Costa ergueu o arraial da Conquista (atual Vitória da Conquista), ocupando ampla extensão de terra (maior parte do Planalto da Conquista), estabelecendo seus filhos, em diversas fazendas localizadas estrategicamente.

Fonseca (1999), em conformidade com Tanajura (1992) e Sousa (2001), afirma que ante a escassez de metais preciosos na região, a criação bovina se tornou a saída encontrada, por esses homens, como forma de sobrevivência. O autor ressalta ainda que, de qualquer forma, os primeiros fazendeiros da região, anteriormente, foram bons

garimpeiros.

De acordo com Sousa (2001), a povoação do interior da Bahia no século XVIII encontra-se suas bases na pecuária, e é neste século que a criação bovina vai finalizar a colonização do Brasil, com uma atuação primordial no abastecimento interno. No fim deste século, com a concretização da conquista, os desbravadores vão se convertendo em fazendeiros, originando neste processo a criação de povoados e arraiais que serão administrados pelos oportunos colonizadores, surgindo daí uma aristocracia sertaneja, detentora do poder fundamentado na ocupação e povoação das terras, fora do controle da coroa.

5.2 Ribeirão do Largo

Figura 2: Localização do município de Ribeirão do Largo no Estado da Bahia.



Fonte: http://www1.saude.ba.gov.br/mapa_bahia/municipio.asp?cidade=292665&nome=RIBEIR%C3O%20DO%20LARGO

Figura 3: Imagem da cidade de Ribeirão do Largo no Estado da Bahia.



Fonte: <http://i.imgur.com/kFVUt.jpg>

Figura 4: Imagem da entrada da cidade de Ribeirão do Largo no Estado da Bahia.



Fonte: <http://mw2.google.com/mw-panoramio/photos/small/2491056.jpg>

O município de Ribeirão do Largo está inserido na região Sudoeste do Estado da Bahia, no Brasil (fig. 2, p. 87), possuindo em 2015, uma população estimada em 8.260 habitantes (IBGE, 2015). Esta municipalidade dista 600 km de Salvador, capital do

Estado, limitando-se com os municípios de Encruzilhada, Macarani, Itambé e Vitória da Conquista.

Ribeirão do Largo dista 85 km de Vitória da Conquista, a principal cidade da região Sudoeste do Estado com cerca de 350 mil habitantes.

Em finais do século XVIII, os vastos vales das regiões do Ribeirão, São João, Esperança e Sussuarana, se constituíam como um bloco de grandes matas onde habitavam os índios Imborés e Pataxós. Eles foram, praticamente, dizimados, quando os colonizadores entraram e se fixaram na região. Atualmente, ainda existem alguns destes povos, espalhados por algumas reservas do Estado.

Foi dentro do contexto histórico descrito no tópico acima que surgiu o arraial de São Hilarião no século XIX, que posteriormente viria a dar origem ao município de Ribeirão do Largo.

Originariamente, o arraial pertencia a Imperial Vila da Vitória - que de 1891 a 1943, passou a denominar-se Conquista e que em 31 de dezembro de 1943, adquiriu o nome definitivo de Vitória da Conquista - e o nome de São Hilarião foi dado ao arraial por um padre jesuíta chamado Fernando, ele administrou a fazenda Moinho de propriedade da Igreja Católica que fora sediada no arraial de Campinarana (atualmente povoado pertencente a Ribeirão do Largo), cujo padre teria sido o responsável pela catequização dos índios da região: os Pataxós e Botocudos (Imborés).

Com a emancipação política de Encruzilhada - que também pertencia a Conquista - ocorrida em 17 de junho de 1921, o arraial de Ribeirão do Largo passou a pertencer ao recém criado município.

Existem duas versões para a mudança do nome de São Hilarião para o atual Ribeirão do Largo, a primeira diz que:

[...] com o crescimento do lugar, o nome mudou-se para Ribeirão do Largo em função do rio Ribeirão, afluente do rio Pardo, destinar à sua margem uma área espaçosa e larga, onde as pessoas começaram a construir as primeiras moradias (FAZ CIDADÃO, 2000, p. 04)¹.

1- O FAZ CIDADÃO é um programa do Governo do Estado da Bahia que visa a elaboração de um plano de desenvolvimento sustentável para os municípios mais carentes do Estado. A Universidade Estadual do Sudoeste da Bahia - UESB foi uma parceira do programa e foram os professores do Departamento de História da UESB juntamente com as lideranças locais que construíram as bases teóricas e prática deste programa. As informações históricas contidas no FAZ CIDADÃO foram obtidas através de entrevistas com as pessoas mais velhas do município, com o historiador local Milton Rodrigues de Oliveira e através de fontes escritas sobre a região Sudoeste, muitas delas foram escritas pelos próprios professores, participantes deste programa.

O nome do rio associado a sua característica de margens largas teria sido o motivo da mudança do nome. A outra versão diz que os moradores da zona rural, todo ano no mês de junho, durante as festas juninas, diziam "[...] vamos para a festa de Largo, atravessavam o rio Ribeirão montados a cavalo, daí porque a origem do nome do lugar: Ribeirão do Largo" (OLIVEIRA, s/d, pp. 2 e 3).

As primeiras famílias que se instalaram na região de Encruzilhada - da qual o povoado de Ribeirão do Largo fazia parte - partiram da Imperial Vila da Vitória (atual Vitória da Conquista) com a finalidade de criar gado, desbravando a terra e estabelecendo as primeiras fazendas. Juntamente com a introdução destas fazendas chegaram também os primeiros escravos para trabalharem nas lavouras, pertencentes aos pioneiros da ocupação dessas terras (TORRES, 1996).

As principais famílias que se estabeleceram na região foram às famílias de Francisco Santos, João Ferraz de Oliveira e Rufino Correia de Mello. Também fizeram parte deste processo de ocupação e povoamento, as famílias de Juvêncio Gonçalves da Cruz e seu irmão Prudêncio Gonçalves. "[...] De Minas Gerais, da cidade de Medina, vieram os membros da família de Policarpo Ferreira dos Anjos" (FAZ CIDADÃO, 2000, p. 05).

Em 1900, o coronel João Ferraz de Oliveira construiu no povoado o primeiro caseirão, exemplo esse que logo foi seguido pelos demais fazendeiros e comerciantes da região, que passaram também, a construir suas moradias e casas de comércio no arraial, destinadas à venda de tecidos, ferragens e alimentos.

Ainda no início do século XX, o arraial começou a atrair muita gente pelo seu desenvolvimento, em função de ser um entreposto comercial, ligando o norte de Minas Gerais à cidade de Conquista. Sendo neste contexto que se construiu um "Barração" com o intuito de oferecer repouso as tropas e boiadas oriundas do Norte de Minas Gerais. Diante da abertura da estrada que conectava a cidade de Conquista "[...] ao Norte de Minas, o povoado tornou-se parada obrigatória para os comerciantes de gado, vaqueiros e tropeiros" (FAZ CIDADÃO, 2000, p. 5).

Outros fatores que podem ter favorecido o crescimento demográfico de Ribeirão do Largo foram as secas de 1890 e principalmente a de 1900 - as quais ceifaram muitas vidas - que forçou a migração de um importante número de pessoas do Norte de Minas e do sertão baiano em direção a terras que lhes dessem uma condição melhor de vida; passando pela região e percebendo que seria um bom lugar para

morar, acabaram se estabelecendo nela (IBGE, 1958, p. 312).

A primeira capela do povoado foi edificada em 1912 ou 1913, dedicada a São João, que foi transformado em padroeiro do arraial e, posteriormente, da cidade. A capela servia para a realização de missas, batizados e casamentos, assim como para reuniões importantes, referentes aos assuntos administrativos do local².

Com a criação do município de Encruzilhada em 1921 (que fora desmembrado do município de Vitória da Conquista), o povoado cresceu muito em importância econômica e social. A pecuária, base de sua economia desenvolveu-se, com os fazendeiros negociando gado, requeijão e manteiga com outras zonas de produção. O comércio intensificou-se com a instalação de lojas de tecidos, açougues e fábricas de manteiga.

Em 1939, o Sr. Antônio Gonçalves reconstruiu a capela que se encontrava em "[...] verdadeira decadência [...]", conforme as próprias palavras do padre Arnaldo Castro, escrita em dezembro deste mesmo ano³.

Em 1950 o povoado de Ribeirão do Largo contava com 450 habitantes. Com o crescimento do povoado a capela se tornou pequena para aglutinar a população local, o que levou a edificação de uma igreja matriz, que foi construída no ano de 1959 (IBGE, 1958, p. 214).

No início da década de 1980 o povoado foi elevado à categoria de distrito, o que abriu caminho para a emancipação política. E em 03 de março de 1989 o distrito de Ribeirão do Largo foi desmembrado do município de Encruzilhada, e neste mesmo ano foi realizada eleição com vistas ao preenchimento das vagas do executivo e do legislativo.

Ribeirão do Largo é composta pela sede (FIGURA 3 e 4, p. 88), pelo distrito de Nova Brasília, pelo povoado de Campinarana - conhecido também como Cachimbo (antigo aldeamento indígena), situado às margens do rio Pardo, que no século XIX, foi um importante entreposto do comércio de Ilhéus e a cidade de Vitória da Conquista - e por algumas localidades, dentre as quais, a mais importante é de Rio Bonito, maior produtora de café do município.

Originariamente, a principal atividade econômica desenvolvida em Ribeirão do Largo era a pecuária, mas a partir da década de 1980, o município passou a se desen-

2 - Livro de Tombo da Igreja Matriz de Nossa Senhora da Vitória, em Vitória da Conquista - Ba.

3 - Livro de Tombo da Paróquia Nossa Senhora de Lourdes em Encruzilhada - Ba.

volver na cultura cafeeira, baseada na mecanização, mudando a sua característica econômica de pólo pecuário para pólo agrícola.

No que diz respeito à política local, Fonseca (1999) em consonância com Ivo (2004) afirma que, durante o período Imperial, as estruturas políticas e administrativas do Estado permitiram que nas localidades, grupos políticos contrários utilizassem da violência como forma de controlar o poder municipal. O que lhes proporcionava o domínio sobre um grande número de pessoas, como também o papel de intermediária entre a localidade e o Governo do Estado da Bahia.

Desta forma, os conflitos entre os grupos dominantes locais, acabavam sempre com um desfecho violento, pois a esfera pública - controlada por um dos grupos envolvidos nos conflitos e, por isso, tendenciosa - não tinha condições de intermediar as demandas do mundo privado.

Após o processo de conquista e ocupação das terras, o que se viu formar no século XIX na região, foi uma feição política baseada no mandonismo local, "[...] com práticas políticas de caráter coronelístico que se reproduziram por todo o período republicano, sobrevivendo com pouquíssimas mudanças até os dias atuais" (FONSECA, 1999, p. 21).

Na década de 1920, a base da economia de Ribeirão do Largo era a pecuária que tinha na criação de gado a sua principal atividade econômica. Conforme dito anteriormente, neste período, os fazendeiros negociavam gado, requeijão e manteiga com outras zonas de produção. E embora nesta década o comércio tenha se intensificado com a instalação de lojas de tecidos, açougues e fábricas de manteiga, a economia local ainda continuava dependente da criação bovina, o que evidenciava a força que os grandes fazendeiros ainda exerciam sobre esta terra. Eles administravam a região, atrelados ao poder dos coronéis da cidade de Encruzilhada à qual pertencia o povoado de Ribeirão do Largo.

O Sr. João Alves, uma das autoridades locais, era homem temido e valente e, segundo os depoimentos dos mais velhos do município, possuía jagunços só para resolver pendengas e apontaram esta prática como algo comum entre os principais fazendeiros da região.

Segundo Ivo (2004), o uso da violência por parte da elite agrária, de fato, era muito comum e fartamente se utilizava desta prerrogativa para a solução de alguma divergência, seja no campo político ou privado. E muitas vezes se utilizava das insti-

tuições públicas para resolver pendências privadas o que fazia com que qualquer discórdia privada se tornasse numa desavença pública.

É neste contexto agrário e de práticas violentas que ocorrerá a morte de Pedro Afonso do Nascimento e que também se dará início a uma devoção popular que marcará a história do município de Ribeirão do Largo.

5.3 A Cova de Pedro: o mito

A Cova de Pedro está localizada no município de Ribeirão do Largo, distando aproximadamente 3 km do centro do Distrito Sede.

No ano de 1925, o tranqüilo povoado de Ribeirão do Largo, haveria de presenciar um fato histórico que marcaria para sempre aquela região, promovendo comoção social e influência sobre o cotidiano daquela população.

A história da Cova de Pedro teve início no dia 12 de abril de 1925 com a morte de Pedro Afonso do Nascimento (FIGURA 5, p. 94), mais conhecido como Pedro de Ana Rita (sua mulher) que fora brutalmente assassinado.

Os relatos orais sobre o ocorrido em todas as suas variações e com todas elas, quando falam da forma impiedosa com que ceifaram a vida de um vaqueiro, convergem praticamente para a mesma versão.

Segundo Benedictis (2007), seria esta forma de morrer, conciliada com outros fatos e principalmente, com a ideia da eficácia, que vai criar uma simbologia em torno do homem Pedro, conduzindo-o para o panteão dos santos populares.

Desde a sua morte, o local onde fora enterrado virou um centro de peregrinação constante e romaria anual, transformando a Cova de Pedro, como é mais conhecida, como um importante santuário local e em décadas posteriores, de certa importância econômica para o município de Ribeirão do Largo.

Pelo fato da cidade não ter um potencial turístico de relevância, a Cova de Pedro, passou a ser explorada pelo poder público municipal, enquanto área de lazer e promoção de turismo.

Todos os anos a Prefeitura Municipal de Ribeirão do Largo faz uma forte campanha publicitária convidando a população local e as cidades vizinhas para as festividades juninas e a Romaria da Cova de Pedro.

Figura 5: Pedro Afonso do Nascimento, Cova de Pedro, Ribeirão do Largo, Bahia.



Fonte: Sr. Júlio F. Dutra, arquivo pessoal.

Na Cova de Pedro no dia 29 de junho, armam-se barracas que vendem desde comida e bebida a produtos diversos, como roupas, pratos, panelas, CD's, entre outros; milhares de pessoas todos os anos participam deste evento, o que representa uma considerável animação para a vida comercial e social local.

Pedro Afonso do Nascimento nasceu em 10 de maio de 1870, em lugar desconhecido, e viveu em Santa Rita de Minas (cidade localizada no sudoeste de Minas Gerais) onde se casou com Ana Rita Figueiredo com quem teve 4 filhos. sendo que os 2 primeiros filhos nasceram nesta cidade.

Em Santa Rita de Minas, cidade localizada no Estado de Minas Gerais, nasceu Djanira – a mais velha – e Hugolino (apelidado de Aprígio); em Encruzilhada nasceu Hermínio em 1907 e Delotero, o caçula, em 1910.

Não sabemos ao certo o ano da chegada de Pedro e sua família em Ribeirão do Largo, mas, deduzimos, com base no nascimento de Hugolino (1905, em Santa Rita de Minas) e de Hermínio (1907, em Encruzilhada) que eles tenham chegado a Ribeirão do Largo entre os anos de 1905 e 1907.

Segundo o filho caçula de Pedro, Sr. Delotero Afonso Figueiredo, que em 2007 tinha 98 anos de idade (falecido em 23 de outubro de 2008), a sua família teria saído de Santa Rita de Minas por causa de um crime cometido pelo seu pai, que foi para Ribeirão do Largo, a pedido do Sr. Juca, que era parente de Ana Rita, mulher de Pedro.

Ao chegarem a Ribeirão do Largo, foi morar com Juca e Maria Gorda, sua esposa. Pedro trabalhava como vaqueiro na fazenda deles e como ele também era funileiro e sapateiro, nas horas vagas exercia também estas funções. Posteriormente, devido à separação de Pedro e Ana Rita, ambos deixaram a fazenda de Juca e Maria Gorda.

São diversas as versões dos informantes quanto ao local onde Pedro estava quando foi abordado pelos irmãos, vulgarmente, conhecidos como Tintino e Amaro, moradores da região. A versão mais reproduzida pelos nossos informantes aponta que Pedro morava na fazenda São João, pertencente a Juvêncio Gonçalves quando foi levado pelos seus algozes, provavelmente, a mando de Juca e Maria Gorda que temiam que Pedro matasse seus filhos, por conta deles terem adulterado com a esposa de Pedro, Ana Rita, o que pode ter desencadeado a separação do casal.

As versões populares omitem estes dados, reproduzindo apenas que a morte de Pedro se tratou de crime de mando, apontando os irmãos Tintino e Amaro como seus

matadores.

No percurso até o local da execução de Pedro, a maioria dos devotos reproduz em suas falas o sofrimento dele, pisoteado pelos cavalos e obrigado a abrir sua cova. Quanto à forma da sua morte encontramos, somente, duas versões, a da paulada, sendo a mais sustentada pelos devotos e da facada. Em ambas as versões teria sido Pedro o indicador do objeto que poderia matá-lo, conforme nos aponta Benedictis (2007, p. 42),

Mas não teria sido qualquer faca, só a faca que era de propriedade de Pedro poderia matá-lo. E mesmo à paulada, a sua morte só aconteceu porque ele indicou que só poderia morrer com aquele objeto. Os bandidos já tinham tentado matá-lo de revólver e de faca, sem sucesso.

Por conta de membros, de seu corpo, terem ficado expostos, juntou-se no local uma boa quantidade de urubus, o que facilitou a localização do cadáver (MOREIRA SILVA, 1985). No dia 12 de abril de 1925, o corpo foi encontrado, depois de três dias de sua morte.

Outro fator importante na construção do santo Pedro foi a forma como se descobriu os seus assassinos. De acordo com os informantes, Tintino e Amaro, foram contratados para matá-lo e receberam uma vaca como pagamento do serviço. Após a execução, foram vender o animal a um açougueiro de Ribeirão do Largo. Este ao abater a vaca, admirou-se por vê-la se desmanchando em sangue e o pouco da carne que lhe restou, pela manhã estava podre.

Este episódio levantou suspeitas sobre os irmãos que terminaram sendo perseguidos e mortos pelos coronéis da região. Nesta interferência do sobrenatural na indicação dos algozes de Pedro, reproduzida na memória do povo, percebemos ser mais um dos elementos que formam a simbologia que justifica a sua santidade para seus devotos.

Sua morte violenta causou grande comoção na região, provavelmente, pela sua fama de rezador que trazia alívio e cura a quem recebesse suas rezas e benzeções, como também sua notoriedade de homem do corpo fechado, conforme nos apontou diversos testemunhos, o que demonstra que Pedro possuía poderes em vida (BENEDICTIS, 2007).

É provável, que estes poderes de Pedro sejam oriundos de sua atividade de va-

queiro, pois essa figura, em tempos passados, trazia consigo algo de sobrenatural, era visto como homem encantado que conversava com os bois e os curava quando esses adoeciam nas matas. Possuía grande prestígio junto à população local, pois as curas que realizavam nos bois também realizavam nas pessoas, através das rezas e benzeções; ser vaqueiro era motivo de orgulho.

Segundo Tapety (2007, p. 89), "As representações culturais do vaqueiro são o resultado de certas práticas, como as curas por meio de orações, as crenças em bois encantados e por sentimentos de heroísmo e bravura". Tanto o vaqueiro possuía esta representação de si mesmo como era compartilhada pelos seus contemporâneos. Como Pedro foi vaqueiro e boiadeiro, inicialmente os pedidos feitos a ele giravam em torno de animais perdidos pelos boiadeiros, conforme nos relatou a Sra. Maria de Lourdes Rodrigues Fernandes, 59 anos, professora, devota de Pedro, católica e moradora de Ribeirão do Largo - ela já fez parte do grupo de apoio da Igreja Católica que ajuda na organização das devoções dentro da capela durante o ritual de visitação,

[...] o primeiro milagre dele foi um fazendeiro que ia viajando com gado, aí uma rés sumiu... e ele se pegou a arma de Pedro, se a arma de Pedro o ajudasse a achar a rés que ele mandava fazer uma lapinha e um tr mulo né, aí foi quando ele viajou poucos instantes, eles voltou e uns seguiu e outros voltou, quando chego atrais eles acho o garrote [...].

Diante do relato desta graça alcançada, se tornou comum na região o pedido a Pedro de ajuda para que se encontrasse animais perdidos. Com o aumento dos testemunhos das bênçãos recebidas, a sua fama de santo rapidamente se espalhou pela população da cidade de Ribeirão do Largo, bem como por toda a vizinhança, até alcançar lugares mais distantes.

O local do seu sepultamento passou então, a ser visitado por diversos devotos e a sua cova se constituiu como uma porta de passagem que leva o ser humano religioso a comunicar-se com o Céu. Para estes o espaço não é homogêneo, pois apresenta roturas, quebras, havendo porções de espaço que se apresentam qualitativamente diferentes das outras.

Segundo Eliade (1957, p. 26), é difícil para o ocidental moderno aceitar que para certos humanos o sagrado possa se manifestar através de objetos, lugares, etc., não compreendendo que tais objetos não são adorados pela sua forma material, mas sim,

porque são considerados como sagrados, e como tal, embora iguais aos demais de sua forma, são adorados pelo que representam: o sagrado. E esta ideia do sagrado como fonte norteadora das devoções fica evidenciada também na afirmativa de Fernandes (1990, p. 116):

A imagem do Santo, que todos sabem ser de material perecível, não é reduzida, por isto à condição de uma figura simbólica. É de gesso, de barro, ou de madeira, mas é nesses elementos que a santidade efetivamente se manifesta, de modo a ser vista e ser tocada. A matéria não é morta. Ou melhor, a santidade vence a morte que permeia a matéria. O lugar do Santo destaca-se porque, nele, a morte foi efetivamente vencida. Não se trata apenas de um sinal, ou promessa, de uma vitória a ser alcançada em outro plano de existência. No realismo fantástico da devoção aos santos, vê-se a ultrapassagem das finitudes naturais. Os santuários são, fundamentalmente, fontes de milagres.

Conforme Eliade (1957, p. 25), todo o espaço sagrado implica uma hierofania, uma irrupção do sagrado que tem por resultado o destacar um território do meio Cós-mico envolvente e o torná-lo qualitativamente diferente.

"[...] você quer fazer o bem lá ou destruir lá, pois lá é um lugar santo [...]", foi logo dizendo Sr. Liomésio Gonçalves Pereira, devoto de Pedro, católico, comerciante, 72 anos e morador da cidade de Vitória da Conquista - BA, quando o abordamos para conversarmos sobre a Cova de Pedro em 2007. O que fica evidente nesta fala é que o local do seu sepultamento é visto pelos devotos, como uma porta terrena que leva o ser humano a comunicar-se com o Céu. O lugar da adoração é visto como um lugar diferente dos outros, sagrado, se diferenciando dos outros lugares que o cercam, profano.

Esta mesma ideia de lugar sagrado é visto no santuário do Bom Jesus da Lapa como também no da Gruta de Ituaçu. Steil (1996) afirma que a argumentação do Clero, no início do século XX, para fundamentar a ideia de lugar sagrado, no santuário da Lapa, estava nas admiráveis características físicas do lugar. Este mesmo argumento encontramos nos devotos do Sagrado Coração de Jesus em Ituaçu que indicam a beleza do lugar, com suas formas, como indicativo de lugar sagrado, conforme veremos abaixo no tópico 5.4, enquanto no santuário de Pedro foi a morte violenta que abriu caminho para o início do culto, efetivado a partir da realização dos primeiros milagres.

Talvez as qualidades místicas do vaqueiro Pedro, apontadas por alguns informantes, expliquem o seu prestígio junto aos coronéis locais que, após sua morte, mandaram caçar e matar os seus assassinos como, também, pode ter desencadeado as devoções populares em torno da sua cova, que com a ideia de eficácia se perpetuou até nossos dias.

A gênese da devoção na Cova de Pedro está ligada, conforme vimos anteriormente, à procura de animais perdidos, o que demonstra que Pedro Afonso a princípio, nasceu como um santo especialista em achar animais desaparecidos.

Não sabemos precisar quando foi que ele perdeu esta especialização e se transformou num santo que atende a qualquer tipo de pedido. Mas de qualquer forma, é fato que ele ainda tem uma forte ligação com os tipos de animais que ele lidava em vida e que a estes, posteriormente, foram acrescentados outros tipos de animais pelo povo, o que pode indicar que a especialidade de curar animais, presente nas devoções atuais, estivesse presente desde o início desta devoção, conforme veremos abaixo.

Hoje em dia é comum entre os devotos, pedidos a Pedro de cura de animais, como exemplo, podemos citar as falas do Sr. Onildo Francisco Santos - 36 anos, agricultor, devoto de Pedro, católico e morador da zona rural de Ribeirão do Largo -,

[...] Meu pai mesmo fez uma promessa pra um cavalo doente que tinha aqui, se o cavalo sarasse (...) não tinha remédio que desse jeito, fez uma promessa com São Pedro e a primeira viagem que fez foi montado no cavalo na Cova de Pedro pro cavalo sarar e o cavalo sarou (...) eu sempre me apego a São Pedro pra ele me ajudar [...].

E do Sr. Joel Soares Bonfim, católico, agricultor e morador de Vila do Café (Encruzilhada), distando uns 3 km da Cova de Pedro, que conheceu a história de Pedro por meio de sua mãe que foi contemporânea deste,

[...] meu pai também tinha uma párea de boi, boi branco, alto, cobra cascavel pegou um e ele fez uma promessa que se o boi não morresse [...] que ele vinha botar uma fogueira lá na Cova de Pedro, de São Pedro. É certo que em poucos dias o boi não teve nada, aí passou; quando foi na época de junho pegou uma farinha de boi botou a canga e botou a fogueira lá na Cova de Pedro [...].

Estes relatos demonstram uma adequação dos pedidos dos devotos que, originalmente, estavam mais ligados à procura de animais perdidos - os animais eram

criados soltos, pois as fazendas não eram cercadas - e que paulatinamente, provavelmente, em consequência da transformação sócio-econômica da região - os animais, na sua grande maioria, não são mais transportados via tocadores, mas via transporte automotivo, além do cercamento das fazendas impedirem a fuga dos animais, abrindo desta forma, corredores entre si, facilitando o toque das boiadas, impedindo que se percam - migrou para os pedidos mais relacionados à cura dos animais. Entretanto é provável que os pedidos de cura dos animais já estivessem presentes desde finais da década de 30 ou 40 do século passado.

Hoje é muito comum, na Cova de Pedro, vermos pedidos de cura que tenham relação com animais de toda espécie, para tanto citamos o exemplo do Sr. João Santos de Souza - 56 anos, comerciante, devoto de Pedro, católico e morador de Nova Brasília, distrito de Ribeirão do Largo -, "[...] eu já fiz promessa comigo, com bichinho meu, assim, cachorro doente, gato doente, assim que sara".

As características atribuídas pelos devotos a Pedro Afonso, de certa maneira podem significar uma aproximação deste santo popular com a entidade da Umbanda conhecida como caboclo boiadeiro, pois Ribeirão do Largo, antes da chegada dos brancos com os negros escravos, era terra de índios, tendo inclusive abrigado em seu território um aldeamento indígena que deu origem ao povoado atual de Campinarana.

De acordo com Aguiar (2011), a importância atribuída ao caboclo boiadeiro nos centros de Umbanda, no sudoeste da Bahia se dá devido à importância que a atividade agropecuária teve na região. Sendo esta entidade um espírito que teria vivido na sua forma humana no Brasil colônia, supõe-se que esta representação tenha sido em vida um vaqueiro caboclo, sendo ele um índio adaptado ao mundo dos brancos ou um mestiço, fruto da união do branco, índio e negro.

O autor afirma que, em Vitória da Conquista, distante cerca de 85 km de Ribeirão do Largo, todos os pais e mães de santo dos diversos terreiros incorporam o caboclo boiadeiro, "[...] praticamente com a mesma importância dos orixás que compõem os seus guias" (AGUIAR, 2011, p. 685).

Ele faz uma relação desta entidade espiritual, do culto que lhe é prestado, como uma representação das relações sociais e culturais do Brasil colônia e que chegou até nossos dias, associando o Boiadeiro ao dono da boiada - o fazendeiro -, o índio como vaqueiro e o cavalo como instrumento de trabalho.

Assegura ainda que,

[...] Seu Boiadeiro segue incorporado, dando passes nos filhos-de-santo, bebendo cerveja, aconselhando, chamando a atenção do filho que não tem procedido bem, castigando outro que andou errado, enfim cumprindo as funções de administrador da boiada, enquanto os atabaques continuam dando o tom. Mais uma zuela diz da origem brasileira dos caboclos e de suas facetas nacionalistas: Caboclo, selvagem, tu és a nação do Brasil, tu és a nação brasileira caboclo. [...] A zuela seguinte afirma a identidade brasileira do Boiadeiro: Brasil, Brasil, Brasil, eu sou brasileiro [...] (AGUIAR, 2011, p. 685).

Diferentemente de Aguiar, pensamos que o caboclo boiadeiro não representa o dono da fazenda, mas sim o vaqueiro, ele está ligado a todos aqueles que desempenham atividades com o gado, como o peão boiadeiro. Observe que o próprio autor afirma, na citação acima, que esta entidade cumpre "[...] as funções de administrador da boiada [...]".

O dono da boiada, na realidade, é representado pelo Deus supremo que seria o criador de todas as coisas, tanto na cultura africana quanto na cristã. O cavalo, por sua vez, é um instrumento essencial na atividade do vaqueiro, é utilizado para tocar a boiada e buscar a desgarrada.

O cavalo, no ritual da Umbanda, é representado pelo pai ou mãe de santo – eles são os chefes do terreiro, também designados por Babalorixás e Yalorixás respectivamente –, assim como o vaqueiro monta em um cavalo para desempenhar seu serviço, o instrumento do caboclo boiadeiro, para desempenhar suas funções, também, é o cavalo, – representado no ritual de incorporação pelo pai ou mãe de santo – que lhe serve de recurso para que possa pastorear a boiada, concebida nos filhos de santo – categoria composta pelos fiéis praticantes da Umbanda –, atividade facilmente perceptível na citação acima.

Esta entidade espiritual não pode ser o dono da boiada, pois ela se apresenta como intermediária, sendo aquela que pastoreia o gado; o próprio Aguiar (2011, p. 696) se contradiz quando afirma que "Boiadeiro ou vaqueiro, como é chamado, é na realidade, o "espírito encantado" de todo guia de boiada que ao morrer se transforma em guia espiritual dos mortais". Embora, reconheçamos que o caboclo boiadeiro em algumas casas de Umbanda se apresenta como entidade principal de culto e como toda casa é tida como uma roça ou fazenda, o seu desempenho, na casa estudada por Aguiar (2011), pode ter dado a falsa impressão de que sua apresentação fosse de

dono da boiada, quando na verdade seu comportamento é de um administrador, um vaqueiro chefe. Corroborar com esta ideia a afirmativa de Concone (1987, p. 38) de que nas religiões africanas a figura central é o Deus supremo

[...] o mais das vezes inacessível, não lhe sendo inclusive prestada nenhuma forma de culto; abaixo dele nesta hierarquia, uma série de forças, que são os intermediários ou intercessores junto aos homens, tarefa que lhes foi delegada por este Ser supremo que, por assim dizer, depois de dado o impulso inicial se desinteressou da obra.

Dessa forma, percebemos que o panteão de intermediários da religião africana, se apresenta de forma parecida na cultura indígena, suas divindades são representadas pelos astros, tendo como intermediários os espíritos da natureza e dos ancestrais para ajudá-los nas suas dificuldades e mazelas.

No cristianismo católico, também encontramos intermediários para todos os gostos e sabores, inclusive, com templos dedicados a eles, os santos. Resguardando as devidas proporções, encontramos no Candomblé e na Umbanda, variando de centro a centro - a depender do dono ou dona da cabeça do pai de santo ou mãe de santo - uma entidade tida como principal, o que de fato, favoreceu que tanto índios quanto negros se "aproveitassem", conscientemente ou inconscientemente, dessa familiaridade dos seus cultos com os cultos aos santos do catolicismo para amalgamarem suas crenças.

O branco também não saiu ileso dessa relação com o negro e índio, conforme já apontamos aqui no terceiro capítulo, onde o branco diante da necessidade apela tanto para os santos católicos, como para as benzeções e mandingas de origem afro-brasileiras.

Neste contexto, o vaqueiro, em sua grande maioria, de origem mestiça representa bem este arquétipo, pois sua atividade profissional lhe permitia perambular pelo sertão nordestino, ficando em contato prolongado com a natureza, tendo a oportunidade de conviver com índios e negros, aprendendo com eles a cultuar os elementos da natureza, a utilização das ervas e plantas medicinais e a recorrerem a Orixás, feitiços e entidades como boiadeiros, preto-velhos, marinheiros, crianças, etc.

Conforme nos aponta Tapety (2007), a fama do vaqueiro se dá pela liberdade que possuía transitando de um lugar a outro, pela coragem e esmero demonstrados por ele na execução do seu trabalho, como também sua fé e força evidenciada no convívio

com a natureza, animais e o perigo dos índios.

O vaqueiro é apresentado como uma figura emblemática, homem de fé, valente, muitas das vezes de corpo fechado, benzedor e curador, fazia nascer nos seus contemporâneos um sentimento de que eles possuíam poderes sobrenaturais, eram vistos como encantados, conforme nos aponta Tapety (2007) e confirmado pelo pai de santo Umbandista Léo Del Pezzo.

Não obstante as fazendas de gado do nordeste brasileiro tenha se transformado no decorrer dos séculos XIX e XX, ainda hoje se encontra presente nas narrativas difundidas nos sertões "[...] a imagem do vaqueiro encourado perseguindo o gado bravo por entre a vegetação espinhenta [...]", no encalço dos bois encantados e somente um vaqueiro encantado podia laçá-los (MEDRADO, 2009, p. 01).

É por conta disso que a entidade do caboclo boiadeiro é a representação dos vaqueiros, pois estes são conhecidos como "encantados", conforme os autores Medrado (2009) e Tapety (2007), e confirmado por diversas lendas, reproduzidas pelo testemunho do pai de santo Léo Del Pezzo⁴, que apontam que esses vaqueiros "[...] não teriam morrido para se espiritualizarem, mas sim se encantados e transformados em entidades especiais [...]".

Dessa forma, os diversos espíritos de caboclos boiadeiros que incorporam nos diversos centros de Umbanda, são vaqueiros mestiços que viveram no Brasil colônia na visão dessa religião.

Essa ligação entre o vaqueiro e a figura do caboclo boiadeiro nos foi assinalada por Vanderlúcia de Jesus Santos, 54 anos, devota de Pedro Afonso, lavradora, católica e umbandista (FIGURA 06 e 07, pags. 104 e 105).

Ela afirmou que sua devoção ao vaqueiro Pedro Afonso vem de família, sua frequência ao santuário da Cova se dá porque Pedro é milagroso e sempre atende suas petições. Vai por fé, não é por influência nem por conta do movimento. Outro aspecto apontado por ela, para ir ao santuário, foi o respeito

[...] que nós temo com o vaqueiro, é o mesmo que nós temo com o que baixa nela (se referindo a mãe-de-santo dona Elvira, que por motivos de saúde não realiza mais as atividades no centro), acho que

4 - Testemunho encontrado no site: <http://umbandadejesus.blogspot.com.br/2008/10/caboclo-boiadeiro.html>. Acessado em 02 de outubro de 2015.

tem, faz parte, ele era vaqueiro boiadeiro também (fazendo referência ao espírito do caboclo boiadeiro entidade da Umbanda que teria vivido no Brasil Colônia). O vaqueiro sempre cuida dos animais com jeito, é a mesma coisa do Dalí (se referindo ao caboclo boiadeiro). O vaqueiro tá trabalhando na mata, o animal adoece, ele vai procurar remédio pra procurar viver (curar), é a mesma coisa do Dalí (referindo-se ao caboclo boiadeiro).

O discurso de dona Vanderlúcia demonstra uma relação entre o vaqueiro Pedro e a entidade da Umbanda do caboclo boiadeiro, em ambos os casos ela busca proteção e segurança na vida. Quando entramos para conversar com ela, foi logo nos avisando que a sua prática era de Deus, o que evidencia, de certa forma, que a busca aos centros religiosos é vista como uma forma de se buscar a Deus, através da intermediação das entidades presentes nesses santuários, de Pedro e da Umbanda.

Talvez essa condição do vaqueiro apontada como figura mística, tanto pelos teóricos citados como pela representatividade da entidade do caboclo boiadeiro nos centros de Umbanda, tenha contribuído para a construção do mito, Pedro, e após sua morte surgiram os primeiros pedidos feitos a ele. Com a realização dos pedidos, deram-se início as devoções populares.

Figura 6: Vanderlúcia de Jesus Santos no centro de Umbanda em Ribeirão do Largo, Bahia.



Fonte: DE BENEDICTIS, D. P. M., trabalho de campo 27/08/2013.

Figura 7: Ampliação de uma parte da figura 6, especificando os elementos do vaqueiro usado pela mãe de santo durante incorporação do caboclo boiadeiro, em um centro de Umbanda em Ribeirão do Largo, Bahia.



Fonte: DE BENEDICTIS, D. P. M., trabalho de campo 27/08/2013.

Em relação à devoção na Gruta da Mangabeira ou Sagrado Coração de Jesus, em Ituaçu, também encontramos paralelos do culto ao vaqueiro, conforme observamos no trabalho de campo.

O mito da queda do vaqueiro que buscava animais desgarrados é o catalisador das devoções na caverna, para demarcar esse local a Igreja colocou um grande cruzeiro (FIGURA 8, p. 106) abaixo da cavidade por onde teria caído o vaqueiro, conforme veremos no próximo tópico.

Este local é um ponto de passagem obrigatório do santuário e quase todos os devotos que passam anualmente pela Gruta param ao pé do cruzeiro, fazem suas orações, acendem suas velas e tiram fotos para recordarem de sua passagem pelo santuário.

Figura 8: Velas acesas e devotos fazendo pose para tirar foto aos pés da imagem do cruzeiro na Gruta da Mangabeira em Ituaçu, Bahia.



Fonte: DE BENEDICTIS, D. P. M., trabalho de campo 03/09/2015.

5.4 Ituaçu

O município de Ituaçu (FIGURA 9, 10 e 11, pags. 107 e 108) está localizado na Zona Fisiográfica da Chapada Diamantina, na região do Sudoeste do Estado da Bahia, Brasil. Atualmente, possui uma população estimada em 19.406 habitantes (IBGE, 2015), distando 498.6 km da capital do Estado, Salvador (GOOGLE MAPS, 2015). Limitando-se com os municípios de Jussiapé, Barra da Estiva, Brumado, Tanhaçu, Contendas do Sincorá e Rio de Contas.

Figura 9: Localização do município de Ituaçu no Estado da Bahia.



Fonte: http://www1.saude.ba.gov.br/mapa_bahia/municipio.asp?cidade=291720&nome=ITUA%C7U

Figura 10: Imagem aérea da cidade de Ituaçu, Bahia.



Fonte: <http://mw2.google.com/mw-panoramio/photos/medium/88967261.jpg>.

Figura 11: Imagem de entrada da cidade de Ituaçu, Bahia.



Fonte: <http://www.brumadonoticias.com.br/hd-imagens/arquivos/Ituacu-03.jpg>

Os antigos habitantes da região, onde surgirá o aglomerado urbano que dará origem a cidade de Ituaçu, eram os índios tapajós e maracaiaras. No início do século XVIII, desbravadores vindos da cidade de Rio de Contas - neste período este município abrangia uma vasta porção de terras, incluindo a região que hoje denominamos de Sudoeste da Bahia -, importante região aurífera, chegaram à região margeando, principalmente, o rio das Contas, "[...] em cujas margens se espalhavam jazidas de minérios altamente valiosos" (IBGE, 1958, p. 338) - este rio, hoje, faz o limite entre os municípios de Ituaçu e Rio de Contas. Após conquistarem estas terras, o bandeirante André da Rocha Pinto, por volta de 1720, a transformou em uma fazenda de gado, denominada de Mocambo, deixando seu filho Sebastião da Rocha Pinto administrando o lugar e partiu para desbravar novas terras.

Conforme Guimarães (2004), as primeiras casas de moradia e de pouso foram construídas entre 1727 e 1732 a mando de André da Rocha Pinto e documentos da época, apontados pelo autor, deixam claro as intenções deste bandeirante em se fixar nesta região com a finalidade de criar gado. Abaixo segue a descrição de uma destas fontes:

Da Bahia, 29 de novembro de 1732 do 4º Vice Rei ao Mestre-de-campo Pedro Leolino Mariz. Superintendente das Minas do Rio das Contas.

Não ignoro o que v. mercê me diz a respeito do projeto do coronel André da Rocha Pinto, do que em descobrir sítios para crear gados... (GUIMARÃES, 2004, p. 76).

Ao que tudo indica a fixação do coronel André se deu por interesse na criação de gado, sendo possível que a descoberta do ouro e minério tenha se dado posteriormente, quando a família Rocha Pinto já estava fixada na região. Pois, embora Guimarães (2004) faz registro de mineração na região, ele não aponta ser esta a causa do povoamento do lugar. Ao contrário, reforça que foi à pecuária que deu sustentação econômica para que a região se desenvolvesse dando origem ao arraial de Brejo Grande, fundado onde anteriormente era a aldeia dos índios Maracaiaras.

Fonseca (1999) em consonância com Guimarães (2004) confirma que foi a pecuária, com a conseqüente criação de um pouso para o recebimento das expedições que visavam à busca de metais preciosas e da conquista de terras, na fazenda dos Rocha Pinto que teria, posteriormente, dado origem ao arraial que viria a ser Ituaçu.

Por volta de 1780, de acordo com IBGE (1958), afluíram para o povoado de Brejo Grande muitos portugueses e brasileiros em busca das suas terras férteis, o que deu origem a inúmeras fazendas. Talvez, o interesse migratório para esta região não tenha sido, somente, as terras férteis para a criação de gado, pois Guimarães (2004) aponta que em diversas partes da região, onde estava inserido o arraial, havia atividades mineradoras de ouro, prata e cristais e já apontava que em 1827, o arraial de Brejo Grande foi elevado a Vila - pela Lei Provincial de 15 de outubro de 1827 -, devido ao "[...] progresso e prestígio político dos enriquecidos na região" (GUIMARÃES, 2004, p. 86). O que pode ter significado que a região de Ituaçu, por um período curto de tempo, também se beneficiou dos metais preciosos abundantes na região, conhecida como Chapada Diamantina.

Porém, diante dos inúmeros perigos e das grandes despesas de manutenção dos mineradores, acompanhado a isto, a excessiva cobrança de impostos por parte do Governo Central, em 1834, através de um decreto Imperial ordena-se o fechamento das Casas de Fundições de Rio de Contas - Distrito Judiciário do Brejo Grande - por se encontrarem sem utilidade, o que demonstra a decadência deste centro aurífero.

Em 1847, o Distrito de Brejo Grande passa a pertencer a recém criada Vila e Município de Santa Isabel do Paraguaçu, atual Mucugê, desmembrada da Vila de Rio de Contas. E, em 1867, pelo Decreto de número 988, o Brejo Grande tornou-se uma Vila, sendo elevada a categoria de cidade, pela Lei Estadual de nº 216, de 26 de agosto de 1897, com o nome de Ituaçu (IBGE, 1958).

5.5 A Gruta da Mangabeira ou Sagrado Coração de Jesus: o mito

Segundo Eliade (1957), o ser humano religioso concebe os espaços de forma diferenciada, não homogêneo, se relacionando com eles de forma distinta. Como ele não pode viver em um espaço amorfo, sem significado, desprovido de forma e por isso mesmo carente de sentido é que ele busca se ligar ou permanecer ligado ao sagrado, através dos espaços em que ele se manifesta, de qualidade diferente do qual vive, para que através do sagrado ele possa trazer sentido para sua vida comum, ressignificando-a de acordo com sua fé.

Este local se torna uma espécie de portal que liga este plano natural ao mundo espiritual; e o ser humano ao buscá-lo deseja se ligar ao sagrado como forma de obter

certezas de continuidade, de que sua vida não findará com a morte. E como o Sagrado se apresenta misterioso e ao mesmo tempo desprendido do nosso plano, por isso mesmo livre da destruição eterna e por efeito forte, significativo; nele o indivíduo alcança a segurança desejada para uma existência tranqüila e de significados que transcenderão a vida e a morte.

Nesta perspectiva, o mundo é estabelecido ontologicamente pela revelação do sagrado em um espaço e nesta hierofania, cria-se uma realidade irrestrita que se contrapõe a irrealidade do espaço que o cerca. Neste sentido, a revelação do espaço sagrado tira o ser humano do caos, de uma vida sem significado e o insere em uma existência cheia de significados. Daí a importância destes espaços para o ser humano religioso que sempre se esforçou

[...] por estabelecer-se no "centro do mundo". Para viver no mundo é preciso fundá-lo - e nenhum mundo pode nascer no "caos" da homogeneidade e da relatividade do espaço profano. A descoberta ou a projeção de um ponto fixo - o Centro - equivale à criação do Mundo [...] (ELIADE, 1957, p. 36).

Desta forma, para o ser humano religioso tanto encontrar quanto permanecer conectado a estes espaços é de fundamental importância para que as suas certezas não sejam questionadas e destruídas, a perigo de voltar-se a homogeneidade do espaço e ao restabelecimento do caos.

E como o indivíduo dentro desta relação é totalmente dependente do sagrado - inclusive sendo parte da sua criação - é sempre o sobrenatural que revela estes espaços através de uma hierofania.

A descoberta da Gruta da Mangabeira - em Ituaçu-BA - é um bom exemplo desta afirmativa, pois foi através de uma hierofania ocorrida, de acordo com diversos devotos e reproduzida por Guimarães (2004), no século XVIII que encontramos a origem desta devoção. Sendo deste período, as primeiras romarias para a Gruta, ou Lapa da Mangabeira, contudo, não encontramos bases históricas que justifique tal afirmação, possivelmente, as devoções na gruta datam de uma época bem mais recente que a citada pelos devotos e Guimarães (2004), conforme veremos mais abaixo.

De todo modo, os devotos e moradores de Ituaçu, acreditam que a origem desta devoção está na história do mito - reproduzida tanto pela população quanto pelos autores que já escreveram sobre a gruta - do vaqueiro que durante o pastoreio do seu

rebanho acima do Morro da Mangabeira, na tentativa de trazer de volta uma das suas vacas com seu bezerro que se desgarraram, terminou com os três caindo em um buraco de 30 metros de altura. Durante a queda o vaqueiro teria clamado pelo socorro do Sagrado Coração de Jesus, segundo Novais (2006, p. 24) e devotos, "[...] santo da sua devoção". E como os três saíram ilesos da queda, além do vaqueiro ter achado facilmente a saída da gruta, a população local teria visto o local como espaço de manifestação do sagrado e começaram as devoções no lugar.

O interessante é que existem diversas devoções na Bahia, catalisadas pela figura do vaqueiro, ora sendo ele mesmo cultuado, como é o caso da Cova de Pedro, em Ribeirão do Largo, ora sendo ele o meio utilizado pelo Divino para indicar o santo e o lugar sagrado, onde esse deve ser cultuado, como ocorreu na Gruta de Patumaté, na cidade de Curaçá, no Norte do Estado da Bahia. Nela existe uma pequena devoção local nos dias 31 de outubro a 1 de novembro, sendo que nos outros dias do ano, o seu espaço encontra-se abandonado, basicamente, não possuindo altares permanentes.

De acordo com Brandão e Rêgo (1999), o mito de descoberta que dará origem ao culto nesta gruta é o mesmo de Ituaçu, o que pode indicar uma repetição do mito, já que essa devoção principiou-se, em Patumaté, no começo do século passado e tem, assim como na Mangabeira, o Sagrado Coração de Jesus como santo principal. Não obstante possuírem o mesmo mito fundante, atualmente, a Gruta de Patumaté, enquanto devoção, não mantém relação de importância para com a Gruta da Mangabeira. Diferentemente disso, percebemos relações estreitas entre as Grutas da Mangabeira e da Lapa, ainda que distantes 340 km uma da outra, conforme veremos abaixo.

O principal centro de romarias na Bahia, sendo o terceiro maior do Brasil é a Gruta da cidade de Bom Jesus da Lapa, localizada no Oeste do Estado.

A romaria ao Bom Jesus da Lapa é a mais importante e antiga da Bahia, sendo a terceira do Brasil, "[...] o início do santuário pode ser localizado no final do século XVII, dando origem a um culto que se estende até os dias de hoje" (STEIL, 1996, p. 13). As romarias neste santuário se estendem de finais de julho até dezembro, sendo que os dias de maiores movimentos são no dia 06 de agosto - dia do Bom Jesus - e no dia 15 de setembro - dia de Nossa Senhora da Soledade.

Segundo Steil (1996), a história da descoberta da gruta que dará origem a devoção tem algumas variantes, sendo que o vaqueiro ocupa o papel principal na maioria

das versões contadas pelos devotos sobre as origens do culto. Conta-se que um vaqueiro foi atrás de um boi que se desgarrou da manada, tendo sido esse animal que lhe indicou a gruta, o local sagrado.

Algumas versões dizem que o vaqueiro, ao entrar na gruta, teria encontrado a imagem do Bom Jesus, santo cultuado até hoje naquele santuário. Steil (1996, p. 209) observa nesta devoção uma continuidade dos cultos "[...] centrados na paixão e na imagem da cruz [...], oriundos da península Ibérica desde o século XVI que foram transportados para as Américas portuguesa e espanhola na forma do culto ao Bom Jesus, dominantes até meados do século XIX. Este culto esteve associado aos dois movimentos católicos predominantes entre os séculos XVI ao XVIII, que visavam incentivar as peregrinações

[...] em direção à natureza e o das aparições e descobertas de imagens milagrosas [...] a origem do santuário de Bom Jesus da Lapa se insere neste movimento mais geral que foi comum ao catolicismo ibérico do Velho e Novo Mundo, onde a natureza surge como lugar privilegiado de vivência da espiritualidade centrada na paixão" (STEIL, 1996, p. 212).

Contudo, o autor, faz uma ressalva que o transporte deste culto para as Américas, não significou que tenha sido praticado da mesma forma que na península Ibérica, mas que existem continuidades e rupturas nestes cultos.

No ano de 1903, depois de um incêndio no santuário, a Igreja tentou mudar o santo cultuado neste espaço, controlado pelos leigos, por um santo de controle da Igreja, o Sagrado Coração de Jesus.

Esse processo de busca de controle dos cultos, através de adoção de novos santos trazidos da Europa, pelos clérigos que foram imbuídos de fazer uma reforma na Igreja brasileira, foi definido pelos historiadores e cientistas sociais de romanização.

Após a proclamação da república em 1889, houve a separação do Estado e a Igreja, a partir daí a Igreja intensificou a substituição dos santos cultuados no Brasil - em sua grande maioria controlados pelos leigos, através das suas Irmandades e Confrarias - por santos cultuados na Europa com o intuito de trazer o controle do culto para o modelo clerical, numa tentativa de ajustar o catolicismo popular aos moldes ortodoxos (RIBEIRO DE OLIVEIRA, 1976). Embora estas substituições tenham se amplificado depois da proclamação da república no Brasil em 1889, desde o Segundo

Império, já existia no país uma política eclesiástica que buscava reformar a Igreja brasileira visando resgatá-la das mãos dos leigos. Como também,

[...] restabelecer um tempo em que a fé cristã - a Trindade, a Encarnação, a Redenção, a Salvação, o Céu e o Inferno, a Revelação - fazia parte das evidências comuns do cotidiano da vida social e a Teologia era a soma do saber, reino das ciências (STEIL, 1996, p. 230).

Desde a Reforma Protestante a Igreja Católica já vinha perdendo espaço e em finais do século XIX ela foi sacudida pelos ideais liberais que falavam "[...] de riqueza, progresso, ciência, direitos humanos, razão, liberdade de pensamento, democracia" (STEIL, 1996, p. 230). A sociedade tomava para si o direito de organizar a vida social e de compreendê-la, tomando como base a razão e não mais a fé, era o surgimento da sociedade laica.

O Sagrado Coração de Jesus juntamente com as devoções marianas eram as principais armas utilizadas, pelos clérigos reformadores, na tentativa da substituição dos cultos controlados pelos leigos, como também frear o advento do Protestantismo e da laicização da sociedade.

A partir do final do século XIX e início do XX, os santuários que surgiram trouxeram o Sagrado Coração de Jesus e as diversas faces de Maria como principais objetos de culto.

A Gruta da Mangabeira, aparentemente, está inserida dentro deste processo, já que a gruta passa a ser utilizada como santuário, somente, a partir de 1884, pelos missionários Lazaristas

iniciadores da reforma na vida religiosa do povo. Ao lado de normas morais rígidas, contrastantes com a soltura dos costumes, os missionários procuravam divulgar devoções mais ligadas ao magistério da Igreja, mais controladas pelos padres [...] (HAUCK, 2008, p. 117).

Provavelmente, os missionários Lazaristas devem ter encontrado na gruta uma possibilidade de incentivar a fé e a devoção do povo local; como controladores do culto podiam orientá-los segundo os preceitos da Igreja. Devem ter se aproveitado da beleza natural da Gruta da Mangabeira, apropriando-se do mesmo discurso do Clero que controlava a devoção na Lapa, que no início do século XX, justificava a sacralidade desse santuário em seus aspectos extraordinários (STEIL, 1996). Encontramos esta

visão disseminada nos devotos do Sagrado Coração de Jesus em Ituaçu, conforme relatos de diversos devotos, como o do Sr. Elenildo Luz de Aguiar – 44 anos, comerciante, casado, católico, devoto do Sagrado Coração de Jesus e morador do povoado da Gruta da Mangabeira –,

Eu sinto uma diferença - quando perguntado se existia diferença entre o santuário da gruta e da Igreja Matriz -, aqui é um santuário, quando você vai se aprofundando mais e vê aquelas coisas que só Deus pode fazer, a natureza pode fazer, você se sente em outro mundo, eu me sinto assim, até a áurea da gente transforma, parece que a mente da gente alivia tudo, lá não pensa maldade, só no bem.

E de Dona Joanita Maria de Aguiar – 61 anos de idade, lavradora, católica, moradora de Rio de Contas e devota do Sagrado Coração de Jesus –, "Vou em qualquer uma, mas a que eu acho que é o céu da Terra mesmo é o Sagrado Coração de Jesus [...] a gente com aquela emoção muito grande, que foi feito por natureza de Deus". O que evidencia que o aspecto natural da gruta, também contribuiu para gerar nos devotos uma forte impressão de sacralidade, baseando-se no discurso do clero difundido em séculos anteriores que, ainda, hoje ecoa nos discursos dos devotos da Gruta da Mangabeira.

Segundo Novais (2006), os frades Lazaristas teriam sido influenciados a transformarem a gruta de Ituaçu em santuário pelos missionários da Piedade, exploradores da Gruta de Bom Jesus da Lapa. De certa forma, encontramos certa ligação da Gruta da Lapa com a de Ituaçu, talvez isto tenha ocorrido devido à adoção do mesmo santo da Gruta da Lapa na Gruta de Ituaçu, como também o fato de serem cavernas; embora na primeira, a característica do culto a Jesus priorize seu aspecto de Bom Jesus e na segunda priorize seu Sagrado Coração. Esta ideia encontra respaldo em Vieira de Aguiar (1979, p. 205),

Os frades missionários capuchinhos tem explorado como arma para incutir na baixa população ideias de fanatismo; dando a gruta um caráter de religiosidade, em 1884 dois Lazaristas celebraram Missas em um dos altares de um dos maiores salões [...]

Foi o início de uma empresa que promete os mesmos lucros da Gruta do Bom Jesus da Lapa, santo que, em duplicata, querem os missionários da Piedade reproduzir na Gruta da Mangabeira, onde, à custa da fácil credulidade daquele povo, já deitaram cruzeiros, emblemas de dois corações, que dizem ser os de Cristo e da Virgem [...] tendo ultimamente vindo para a Capital os dois frades que lá

estavam a buscar santos e talvez milagres [...] só porque ali miram bom futuro e uma rendosa propriedade para o seu convento [...].

A princípio, tomando como base a citação acima, poderíamos pensar que o santo de devoção na Gruta de Ituaçu tenha sido direcionado ao Bom Jesus, especialmente, quando o autor nos fala de "duplicata", contudo não encontramos nenhum fato que nos levasse a crer nesta hipótese; tomando como base os depoimentos em Ituaçu, assim como os teóricos dessa gruta, como Novais (2006) e Guimarães (2004), eles nos apontam ter sido desde o princípio o Sagrado Coração de Jesus, o santo de devoção desse espaço. Possivelmente, Vieira de Aguiar (1979) quando fala em "duplicata" esteja se referindo ao fato das duas grutas utilizarem o mesmo santo, embora na Mangabeira o aspecto de Jesus que será explorado vai ser o do seu Sagrado Coração e o de Maria, trazidos pelos frades iniciadores do culto, que introduziram insígnias dos corações de Jesus e Maria ao espaço da gruta, conforme afirmação do próprio autor na citação acima.

O autor deixa claro, ainda, que havia outros interesses dos frades em duplicar a devoção da Lapa em Ituaçu, que seria a busca de manutenção da sua Comunidade e do incentivo ao culto dos santos. Conquanto concordemos com a afirmativa de Vieira de Aguiar (1979), no entanto, pensamos que esta visão seja reducionista, pois entendemos que a estratégia adotada pelos Lazaristas na Gruta de Ituaçu, estava de acordo com as diretrizes da Igreja deste período, de buscar aproximação com os católicos em busca de evangelizá-los conforme a tradição católica romana, como também combater a laicização da sociedade.

Outro aspecto de semelhança entre as duas grutas está na, possível, utilização de um dos mitos fundantes da Gruta de Bom Jesus da Lapa - ainda que adaptado a realidade de Ituaçu - na Gruta da Mangabeira. Em uns dos mitos de fundação do santuário da Lapa, aponta-se que sua localização se deu porque um vaqueiro que buscava um boi desgarrado, o encontrou na gruta, ao entrar na área da caverna teria descoberto a imagem do Bom Jesus; já na Gruta da Mangabeira, o vaqueiro saiu atrás de uma vaca e seu bezerro que se desgarraram da manada, quando estavam encima do morro da Mangabeira, juntos caíram dentro da gruta; a figura do vaqueiro é central nas duas devoções, sendo ele protagonista na indicação desses espaços sagrados, como também, nas escolhas dos santos a serem cultuados nestes espaços.

De acordo com Guimarães (2004, p. 345), prontamente negada pelos devotos em

Ituaçu, o vaqueiro ao cair dentro da gruta juntamente com a vaca e o bezerro, teria clamado "[...] me salve meu Bom Jesus" e não ao Sagrado Coração de Jesus. Este fato não encontra paralelo em nenhuma das fontes pesquisadas por nós, quer sejam escritas ou orais, mesmo porque o próprio autor afirma que, a primeira missa realizada no espaço da gruta foi dedicada ao Sagrado Coração de Jesus; e os informantes nos indicaram ser este o santo principal do santuário porque Ele era o santo de devoção do vaqueiro, o que nos abre a possibilidade de inferirmos que o autor se confundiu com as duas características de Jesus, o Bom Jesus e seu Sagrado Coração - vendo-as como uma só - ou equivocou-se quanto ao santo clamado pelo vaqueiro.

Guimarães (2004) afirma que os padres Lazaristas foram informados pela população local da existência da gruta, apontando-a como milagrosa, o que indica que a população já visitava a gruta em devoção. Este fato carece de confirmações das fontes, pois não encontramos registros que comprovem tal afirmação, ao contrário, ele é contradito por Vieira de Aguiar (1979) - Tenente-Coronel que visitou, em 1882, diversas partes da Bahia inspecionando as polícias do Estado - que afirma ter sido os Lazaristas que deram início a devoção, com o intuito de "duplicar" a devoção da Lapa em Ituaçu, conforme citação acima.

O mito de descoberta da gruta que aponta a queda do vaqueiro no morro da Mangabeira como fato determinante de descoberta dela, também, é contestado de forma indireta pelos autores, Vieira de Aguiar (1979) e Guimarães (2004), que indicam que a gruta foi utilizada para a mineração de salitre e já era conhecida pelos brasilíndios que habitavam a região.

A primeira missa realizada no santuário da gruta foi em 1884, no mês de junho, dedicada ao Sagrado Coração de Jesus, santo, que segundo o mito, foi clamado pelo vaqueiro. Até 1933, as romarias ocorreram neste mês, sendo trocado posteriormente para o mês de setembro, por conta de diversos fatores, entre eles, a neblina, o frio e a umidade, característico do mês de junho, que causavam desconfortos nos fiéis e por conta das chuvas que causavam atoleiros; esta versão é sustentada por Guimarães (2004), como também, pelas nossas fontes orais.

O que nos intriga é a informação de atoleiros em uma época do ano, inverno, que em sua característica se predomina a neblina na região, sendo muito difícil ocorrerem chuvas torrenciais. Outra dificuldade em se crer nesta versão é que os deslocamentos, neste período, eram feitos, principalmente, a pé ou a cavalo, conforme encontra-

mos relatos de devotos que se deslocaram a pé da cidade de Livramento de Nossa Senhora do Brumado - cerca de 62,3 km de distância em linha reta do santuário - para visitar o santuário em Ituaçu na década de 30 do século XX, sem, contudo, terem feito nenhuma referência ao incômodo da viagem por dificuldades climáticas. E esta característica de se buscar o santuário a pé vai permanecer até o início da década de 60 - a festa neste período já era nas datas atuais -, não justificando as afirmativas de atoleiros como fator determinante para a substituição do período da festa.

A devoção na Cova de Pedro é no mês de junho, em uma região também fria e que neblina muito no inverno, pois ambas as devoções estão em uma mesma região do Estado que se caracteriza em algumas cidades, durante esta época do ano, pelo frio e neblina, nem por isso se modificou a data da romaria que continua sendo em 29 de junho. Possivelmente, o interesse em trocar o mês da romaria esteja em alinhar a romaria local com a romaria de Bom Jesus da Lapa, abrindo a possibilidade para que os devotos da Lapa, oriundos do Recôncavo Baiano, possam passar também em Ituaçu, dessa forma, grande parte dos romeiros que encontramos de julho a dezembro, com exceção dos dias que vão de 25 de agosto até 3 de setembro, tem como destino principal o santuário da Lapa. Eles estão de passagem pela região e aproveitam para fazer suas devoções também ao Sagrado Coração de Jesus em Ituaçu.

Existe uma ligação clara entre as duas grutas, diante de suas familiaridades tanto naturais como religiosas que nos apontam para uma percepção, por parte do devoto, de continuação entre elas, chegando-se ao ponto de alguns devotos perguntarem, para os guias da Gruta da Mangabeira, se era verdade que alguns devotos que entram nela saíram na Gruta de Bom Jesus da Lapa.

Com isso, a devoção do Sagrado Coração ganha em importância e autoridade pelo número de romeiros que transitam em sua gruta, deixando suas orações, petições, promessas e contribuições nos diversos ofertórios que estão distribuídos pelos altares dos santos, fazendo com que esta devoção seja a segunda mais importante do Estado.

6. Cova de Pedro e Gruta da Mangabeira: ritual e fé

Neste capítulo, descrevemos as devoções estudadas, analisando e discutindo os dados coletados, a luz dos teóricos estudados, concordando e discordando na medida em que os dados recolhidos nos dêem condições para fazê-lo.

Buscamos compreender as motivações dos devotos em visitar estes santuários, comprovando, ou não, que eles são movidos por uma cosmovisão, muitas das vezes, negligenciadas pelos estudiosos desta temática.

Desde épocas remotas os homens buscam explicações do significado da vida através da religião. Ela surgiu como primeiro conhecimento capaz de dar sentido a existência humana e explicar sua realidade.

Todos os grupos humanos que temos notícias, de alguma maneira, têm suas explicações quanto à origem da vida, como também suas interpretações quanto ao que se espera da vida após a morte. Notamos isso nos admiráveis monumentos deixados pelos povos da antiguidade, em sua grande maioria são construções que serviriam de câmaras mortuárias de seus governantes, o que demonstra uma clara preocupação com a possível continuidade da vida no além túmulo. Ou em tumbas mais simples, sendo os corpos depositados juntamente com seus pertences, o que comprova a crença de uma continuidade da vida após a morte e de uma possível necessidade deste indivíduo de usá-los no mundo dos mortos.

O conceito de santidade humana, enquanto mediador entre Deus (deuses) e os homens, é um componente identificável antes da era cristã; as monarquias teocráticas do mundo antigo tinham nos seus governantes, a figura de um representante legítimo das divindades e em alguns casos, estes soberanos eram tidos também como deuses.

Jesus quando manifestou seu ministério, de acordo com a Bíblia, se apresentou como mediador entre Deus e os seres humanos, de certa forma e resguardando as devidas proporções - seu ministério tinha uma natureza diferente das dos governantes -, ele absorveu as duas formas de representação dos governos teocráticos da antiguidade, pois ele se apresentou como representante de Deus e, ao mesmo tempo, como

o próprio Deus encarnado em forma humana.

Conforme Correia (2003, p. 01), depois da morte de Cristo:

[...] era comum considerar santas as pessoas que morriam de uma morte trágica, principalmente, os pregadores ascetas que se colocavam contra as religiões pagãs do Império Romano. Muitos eram reconhecidos apenas bocalmente, e tinham suas lápides visitadas por aqueles que lhe creditavam a realização de curas milagrosas [...]. Desde então o imaginário sobre a santidade não cessou. Mesmo sob a forte influência da Igreja Católica que, ao longo de sua existência, se viu na contingência de instituir os ritos e a santidade oficial, ainda assim, a santidade popular continuou sendo simultaneamente, aos santos da Igreja, cultuada pelos fiéis.

A base comum que faz a união entre a maior parte dos santos é a idéia de sacrifício e injustiça. Jesus Cristo se configura como principal modelo desta simbologia, pois ele foi, segundo a Bíblia (JOÃO 1:29), o cordeiro de Deus que se entregou espontaneamente em sacrifício para extrair a iniquidade dos homens. Associado aos elementos de sacrifício e injustiça - morte em favor do ser humano - acrescentamos a idéia de eficácia, pois não existem santos, para o catolicismo atualmente, dissociado da idéia de milagres.

Essa simbologia está presente tanto na devoção na Cova de Pedro como também na da Gruta da Mangabeira ou do Sagrado Coração de Jesus. Pois na primeira, o santo cultuado, Pedro Afonso do Nascimento teve uma morte violenta e o início das devoções a ele se deu a partir da divulgação dos primeiros milagres, na segunda, como o culto se trata da própria figura do Cristo, cultuado como Sagrado Coração, sua força está na idéia de eficácia, do sacrifício pela humanidade e injustiça, sendo ele o principal modelo de santidade do cristianismo.

6.1 Descrições do Ritual: a Cova de Pedro

São diversos os rituais que compõem o fenômeno da Cova de Pedro, desde os rituais mais individualizados e privados, como é o caso da oração (feita em qualquer lugar, fora do santuário), em que se pede uma graça ao santo - que inevitavelmente originara uma visita como forma de agradecimento pela benção recebida -, as visitas semanais, sem nenhuma organização coletiva, nas quais as pessoas vão fazer suas orações e preces, acender suas velas e até mesmo fazer algum pedido ou cumprir

alguma promessa, até os momentos mais dramatizados e coletivos, que levam um número de pessoas maior para realizarem as suas devoções com o mesmo intuito e característica das devoções em dias normais.

Desses rituais o mais dramatizado é o ritual de visitação do dia 29 de junho, porém, até 2007, existia outro período de visitação a Cova de Pedro que ocorria no dia 1º de janeiro de cada ano, pois desse dia até o dia 6 ocorria às festividades anual no Centro Espírita Umbandista Deus Quer Bem, vizinho da Cova de Pedro.

No dia 1º de janeiro de 2007, encontramos um grupo visitando a Cova de Pedro pela manhã. Tratava-se de um grupo de umbandistas que estavam participando do encontro anual do centro espírita Deus Quer Bem. Todos os anos, antes de começarem o culto no centro espírita, aproveitam para visitar a Cova de Pedro. Este ano foi o último em que ocorreu esse encontro, pois o centro espírita encerrou suas atividades devido à morte de Dona Nini, a mãe-de-santo deste centro, por conta dela não ter deixado nenhum substituto capaz de dar continuidades as suas atividades espirituais.

Naquele ano, as pessoas que estavam na comemoração no centro espírita Umbandista visitaram o santuário da cova, fizeram algumas orações, como o Pai Nosso e a Ave Maria, além de agradecerem por graças alcançadas, aproveitaram a oportunidade para fazerem mais pedidos para serem agradecidos na próxima visitação (FIGURA 12, p. 122). Acenderam algumas velas, pediram a Pedro que mova as pessoas para que as visitas a sua cova não seja realizada, apenas, de ano em ano, mas que sejam intensificadas.

Segundo a filha de Dona Nini (entrevista concedida em 2006), "[...] todos que vão participar, antes de começar o trabalho no centro, eles levam as velas e acendem lá na Cova de Pedro e fazem suas orações [...] eu, quando vou acender vela para alma de Pedro, eu não vou a cova dele, acendo lá mesmo no centro [...]".

As preces realizadas pelos umbandistas, inclusive pela mãe-de-santo, foram no modelo cristão católico, pediram a benção de Deus para as famílias e por todas as pessoas. Depois, cantaram alguns hinos, entre eles, o refrão do corinho evangélico: O Culto Hoje Vai Ser Maravilhoso de autoria desconhecida. Cantaram alguns cânticos de Reis, fizeram orações pelo papa da época, Bento XVI, chamando-o de pai. Todos que tivemos contato durante este período de visitação se autodeclararam católicos.

Figura 12: Umbandistas fazendo suas orações na Capela da Cova de Pedro em Ribeirão do Largo, Bahia.



Fonte: DE BENEDICTIS, D. P. M., trabalho de campo 06/01/2007.

Fui informado pelos umbandistas de que, por diversas vezes, nos seus rituais no centro Deus Quer Bem, houve participações de evangélicos, embora a filha de Dona Nini tenha afirmado o contrário "[...] quem não é protestante, vai tanto na Igreja Católica como no centro espírita, é um sincretismo religioso [...]"

Ela nos contou, ainda, que a relação dos praticantes do seu centro espírita com Pedro

[...] é de respeito, de visitar [...] minha mãe, ela criou tendo esse respeito pela alma de Pedro, indo lá visitar [...] a gente acredita na alma de Pedro como espírito que pela fé das pessoas seria, ele sofreu muito, então a gente acredita que ele possa fazer algo, assim como todos nós gostamos de fazer [...] minha mãe acredita sabe, quando eu fiz uma cirurgia em 99, aí fiquei com a urina presa, então ela fez a promessa que se a alma de Pedro me ajudasse [...] aí ela botou a paradeira e eu fiz xixi, ela colheu botou no vidrinho, a gente veio e pagou a promessa e com isso milhares de pessoas fazem isso [...] as

peessoas vinham consultar mamãezinha e aproveitavam e visitavam, também, a Cova de Pedro [...].

O que percebemos nos dois relatos dessa informante, como na observação de campo, é a confirmação da estreita ligação entre a Umbanda, o catolicismo e a Cova de Pedro. As pessoas freqüentavam o centro Umbandista, consultavam os guias através da mãe-de-santo, mas também não se eximiam de visitar e, possivelmente, fazer pedidos a Pedro Afonso, assim como a própria Dona Nini fez recorrendo a Pedro quando sua filha estava com problemas para urinar. Essas práticas nasceram das misturas e empréstimos advindos dos contatos dos colonizadores portugueses com os índios e africanos no Brasil.

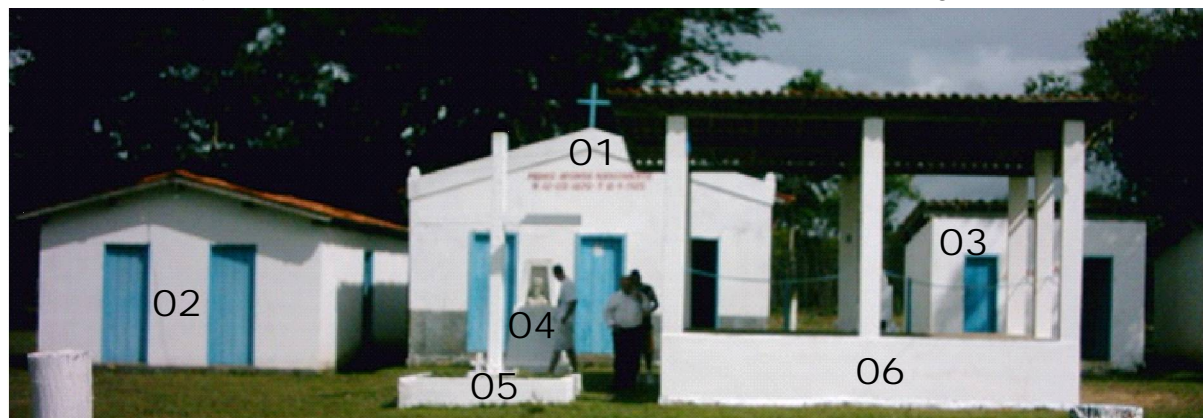
Nessa mesma linha Dozon (2006), estudando os movimentos proféticos africanos, destaca as misturas que caracterizavam os grupos estudados, marcados pelos amalgamas entre o cristianismo, suas visões de mundo e suas práticas culturais tradicionais, o que demonstra que no contato com outras culturas tanto somos influenciados como também influenciados, pois os indivíduos dentro dessa relação não são passíveis, conforme já discutimos no terceiro capítulo.

O ritual de visitação do dia 29 de junho leva um grande número de pessoas de várias partes do Brasil   Cova de Pedro, principalmente pessoas da região do Sudoeste da Bahia e do Norte de Minas Gerais. Elas vêm de todas as formas: a p , a cavalo, de moto, de bicicleta, de carro próprio e um grande número delas de transporte coletivo, como ônibus, caminhões e peruas.

Atualmente, a estrutura física da Cova de Pedro (FIGURA 13, p. 124), consta de uma capelinha (01) onde se encontram os restos mortais de Pedro Afonso do Nascimento, ao lado esquerdo da capela, a Casa dos Milagres (02) - onde a Igreja após os festejos deposita os objetos que foram utilizados no culto e foram deixados ao lado ou em cima do tumulo de Pedro -, a direita dela está o confessionário (03). Na frente da capela tem um busto de Pedro (04) (ampliado na FIGURA 14, p. 124), esculpido em pedra sabão e mais a frente, uma cruz (05), símbolo do cristianismo, ao lado direito dela um pequeno palco (06), a direita do confessionário estão os banheiros (FIGURA 15, p. 125).

Há também no local um galpão grande de palha (FIGURA 16, p. 125) utilizado para o pouso e descanso dos devotos e que no dia da festa, coloca-se mesas e cadeiras com a finalidade de dar um maior conforto aos participantes do evento.

Figura 13: Estrutura física da Cova de Pedro em Ribeirão do Largo, Bahia



Fonte: DE BENEDICTIS, D. P. M., pesquisa de campo 10/10/2013.

Figura 14: Busto de Pedro, na Cova de Pedro em Ribeirão do Largo, Bahia.



Fonte: DE BENEDICTIS, D. P. M., pesquisa de campo 10/10/2013.

Figura 15: Vista lateral da estrutura física da Cova de Pedro em Ribeirão do Largo, Bahia, em primeiro plano, aparecem os banheiros.



Fonte: DE BENEDICTIS, D. P. M., pesquisa de campo 10/10/2013.

Figura 16: Galpão utilizado para descanso dos devotos em Ribeirão do Largo, Bahia.



Fonte: DE BENEDICTIS, D. P. M., pesquisa de campo 10/10/2013.

Não é só Pedro que se encontra enterrado na área conhecida como Cova de Pedro; lá está enterrada também, a Sra. Maria Roxa, antiga zeladora do local que ajudou a Delotero, filho de Pedro Afonso, a melhorar a estrutura da Cova.

Ela foi enterrada na área da Cova - como era de sua vontade - com o consentimento de Delotero e da Prefeitura Municipal, em reconhecimento pelos serviços prestados por ela ao santuário (FIGURA 17, p. 127).

Até 1989, foram Maria Roxa e Delotero os incentivadores do culto a Pedro Afonso, logo após a emancipação política de Ribeirão do Largo, ocorrida nesse mesmo ano, passaram a contar com a ajuda do poder público.

Quase toda a estrutura atual da Cova de Pedro foi construída pela Prefeitura no ano de 2004. Ano em que o padre Alexandre Márcio passou a realizar a missa anualmente para atender aos romeiros que freqüentam este santuário, até este ano não havia missas anuais no dia da romaria, embora se tenha registros de missas realizadas no santuário, porém não ocorriam anualmente como hoje.

A Prefeitura organiza a infra-estrutura necessária para o dia da festa, como a instalação da energia, o policiamento, atendimento de primeiros socorros e a limpeza do local; a Igreja Católica entra com a organização humana da festa, como a realização da missa e a coordenação do culto dentro da capela através de voluntários leigos da Igreja. Esses ajudam na organização das devoções neste espaço, orientando os devotos a acenderem suas velas, frutos de suas devoções, na área externa no túmulo de Maria Roxa, evitando assim, o desconforto da fumaça que, fatalmente, atrapalharia as devoções no espaço interno da Cova (FIGURA 18, p. 128).

A Igreja Católica, em anos anteriores, mantinha uma procissão na Semana Santa que saía da catedral em Ribeirão do Largo em direção a Cova de Pedro, provavelmente com a finalidade de promover o santuário local, canalizando a fé do povo para o Pedro apóstolo, conforme afirma Benedictis (2007). Contudo, os dois últimos padres que passaram pela paróquia de Ribeirão do Largo, principalmente, o atual, mantiveram e mantém uma relação diferente com o santuário, conforme veremos mais abaixo.

Em todos os rituais de visitação que observamos no dia 29 de junho, os primeiros veículos com romeiros começaram a chegar por volta das 05h30min da manhã. Os devotos continuaram chegando por toda a manhã. Todos que chegam, a primeira coisa que fazem são dirigir-se à capela para fazer suas orações. Inclusive, os próprios baraqueiros que chegam no dia 28, um dia antes da festa de Pedro Afonso, pelo menos

aqueles que são devotos, antes de armarem suas barracas, também visitam a cova e fazem as suas preces, conforme nos relata o Sr. João Santos de Souza, comerciante, devoto de Pedro, católico e morador de Nova Brasília, distrito de Ribeirão do Largo: "[...] Eu venho aqui, desço do carro pra armar essa barraca a primeira coisa que faço é ir lá".

Figura 17: Túmulo de Maria Roxa localizado atrás do confessionário, ao lado esquerdo da capela onde se encontra os restos mortais de Pedro Afonso, na Cova de Pedro durante a festa em Ribeirão do Largo, Bahia.



Fonte: DE BENEDICTIS, D. P. M., pesquisa de campo 29/06/2006.

Por volta das 08h00min da manhã, geralmente começam a chegar os membros da Igreja Católica que estão ali com a finalidade de orientar e ajudar os devotos a rezarem o terço, que é o fruto de cumprimento de muitas promessas, e no que for necessário; a partir desse momento o movimento dentro da capela já é bastante significativo, os devotos entram acendem suas velas e fazem suas orações.

É bem verdade, que as velas não são acesas dentro da capela (nos dias normais são) onde Pedro está enterrado e nem poderia ser, por causa da grande quantidade delas que seriam acesas e, conseqüentemente, criariam uma quantidade de fumaça que impediria a permanência e a entrada dos devotos, por isso os organizadores,

todos os anos, indicam a cova ao lado da capela (cova de Maria Roxa) para esta finalidade. Muitos acendem suas velas neste túmulo pensando que Pedro está enterado aí (FIGURA 17, p. 127).

Figura 18: Espaço interno da capela, fora do período da festa, na Cova de Pedro em Ribeirão do Largo, Bahia.



Fonte: DE BENEDICTIS, D. P. M., pesquisa de campo 27/08/2013.

A utilização de leigos, por parte da Igreja, para o auxílio dos devotos durante o processo de "pagamento" ou cumprimento das promessas, não é uma exclusividade da devoção em Pedro, Steil (1996) também nos relata a utilização de leigos como auxiliares na devoção em Bom Jesus da Lapa, só que diferentemente da realidade traduzida por ele na Lapa, onde descreve que os leigos que estão auxiliando os romeiros fazem questão de contrapor a sua fé às crenças dos romeiros - pelo fato destas crenças estarem mais distante da ortodoxia católica, é vista, por estes agentes, como fanatismo -, o que não corresponde com a fé em Pedro, onde os auxiliares da Igreja não fizeram nenhuma diferenciação entre sua fé e as dos devotos, ao contrário percebemos neles uma satisfação em ver que a cada ano a devoção a Pedro tem crescido, conforme nos sugere a fala do Sr. Euflozino José P. dos Santos, 67 anos, funcionário público, devoto de Pedro, católico, morador de Ribeirão do Largo:

A gente é católico e tem coragem de enfrentar a luta, [...] todo ano a luta é essa, todo ano, nunca faíamos [...] tenho muita fé em meu Jesus, porque a gente dizer que não tem é difiço, porque eu tenho fé nele vivo, Deus vivo, porque as vezio o povo dizem que tem outros deuzos, mas eu acredito num Deus vivo [...] vem gente de todas as regiões pra cá, nem só da Bahia, como de outros lugares, tem crescido muito [...].

Por toda manhã, o movimento sempre é muito intenso na capela, os devotos se posicionam diante da Cova de Pedro agradecendo as graças e milagres já alcançados e aproveitam para renovar seus pedidos. Outros estão ali fazendo seus pedidos e se comprometendo com o santo em voltar no ano seguinte para agradecer as bênçãos recebidas. Alguns depositam sobre a cova ou encostam no túmulo, objetos, como roupas, cartas, provas e cadernos escolares, muletas, fotos, flores, pedidos de aposentadoria, entre outros, com a finalidade de receberem as bênçãos que vieram buscar e estes objetos são os símbolos utilizados como ponto de contato entre o devoto - ou entre a pessoa que o devoto quer que receba a bênção - e o santo. Posteriormente, esses objetos depositados na área da capela são transferidos para a Sala dos Milagres (FIGURAS 20 e 21, pags. 131 e 132) . Outros devotos depositam ofertas em duas espécies de urnas que foram construídas para esta finalidade. Esta mesma prática de culto em que se oferece ao santo cultuado um objeto representativo de seu voto ou pedido, como também, a entrega de ofertas voluntárias ou votivas, como culto, depositando-as nos cofres do santuário em Pedro, também encontramos na Gruta da

Mangabeira, conforme veremos no próximo tópico.

Alves de Oliveira (2011) afirma que essa prática devocional, em que os devotos deixam algum objeto como fruto de agradecimento ou de pedido por uma graça, traz em si uma representação simbólica daquilo que se deseja reproduzir concretamente. Dessa forma, os ex-votos nas suas formas escritas e artísticas são elementos de registros e de divulgação das graças alcançadas ou almejadas "[...] passíveis de serem lidos e interpretados [...]" (ALVES DE OLIVEIRA, 2011, p. 02) como forma de se explicar a comunicação entre o devoto e o sagrado; voltaremos a esse tema na página 150.

As pessoas todos os anos chegam, entram na capela, fazem suas obrigações religiosas e depois vão para a feira fazer compras. Até 2006, este movimento diminuía um pouco durante a realização da missa que ocorre sempre às 10h da manhã, mas mesmo assim continuava o fluxo, a revelia da missa, tanto dentro do espaço da Cova como no da feira, pois somente uma pequena parte participava efetivamente dessa celebração. O movimento na missa em nenhum momento esvaziava a feira. Já em 2007, percebemos uma mudança nesta relação, já que o fluxo de pessoas na feira, durante a missa, vinha diminuindo como constatamos também em 2013 e 2015, onde as pessoas participaram mais de forma efetiva da missa, embora o fluxo de devoções dentro da capela onde Pedro Afonso está enterrado não tenha se alterado (FIGURA 19). As pessoas faziam suas devoções neste local e a maior parte se deslocava para a parte externa onde estava ocorrendo a missa.

Figura 19: Espaço da capela durante o período da festa na Cova de Pedro, no Município de Ribeirão do Largo, Bahia.



Fonte: DE BENEDICTIS, D. P. M., pesquisa de campo 29/06/2015.

Figuras 20: Objetos da Sala dos Milagres depositados sobre o túmulo de Pedro pelos devotos, durante a festa da Cova de Pedro, no Município de Ribeirão do Largo, Bahia.



Fonte: DE BENEDICTIS, D. P. M., pesquisa de campo 27/08/2013.

Figura 21: Objetos da Sala dos Milagres depositados sobre o túmulo de Pedro pelos devotos durante a festa da Cova de Pedro, no Município de Ribeirão do Largo, Bahia.



Fonte: DE BENEDICTIS, D. P. M., pesquisa de campo 27/08/2013.

Possivelmente, esta inversão de valoração da missa no espaço da Cova que vem ocorrendo a partir de 2007, seja reflexo do próprio trabalho dos párocos que ao longo dos anos 90, vem realizando missas no dia 29 de junho de forma esporádica e no início deste século, passaram a fazer missas anuais no local, além de administrarem os sacramentos, o que pode ter levado a esta inversão de valoração da missa em detrimento da feira.

De certa forma, se aproveitam da devoção em Pedro Afonso como forma de trazer os devotos para uma forma de crença mais próxima da ortodoxia Católica, mesma estratégia adotada pela Igreja há séculos, conforme já discutimos no terceiro capítulo.

Outro fator que pode ter ajudado nesta valoração da missa, pode estar na atenção que os últimos padres de Ribeirão do Largo tem dado a pessoa de Pedro Afonso. Ele foi citado nas missas de 2013, recebendo vivas - juntamente com os apóstolos e Jesus Cristo - do pároco local Antônio Gonçalves de Anchieta e da multidão presente na

missa, além do padre no seu discurso final em agradecimento a presença dos devotos, ter valorizado o espaço e a figura de Pedro Afonso afirmando:

[...] que para esse lugar santo se dirige, para se colocar Deus, pela intercessão de Pedro Afonso, um homem santo que morreu e viveu na justiça e vive para o Senhor. Agradeço aos fiéis que vieram visitar o sofrimento de Pedro Afonso do Nascimento, que na casa do Pai, ele peça a Deus por todos nós.

E em 2015, o seu sucessor o padre Rogério fez referência a Pedro Afonso, como também, pediu orações por ele para que Deus iluminasse sua alma, o que demonstra claramente uma mudança de estratégia por parte dos párocos que até 2007 ignoravam o vaqueiro Pedro em seus discursos, se referindo sempre ao apóstolo Pedro nas missas realizada no dia 29 de junho no espaço da Cova, o que estava gerando, em alguns devotos, uma con(fusão) entre os dois santos, conforme afirma Benedictis (2007, p. 94).

O padre Alexandre, primeiro padre a residir em Ribeirão do Largo, foi o padre que mais incentivou a devoção no santuário da Cova, embora não reconhecesse o santo local, ao assumir a organização religiosa da festa realizando anualmente a missa de comemoração de São Pedro (apóstolo), no espaço da Cova a partir de 2004, inclusive assumindo que aquele espaço era católico, terminou por incentivar as devoções neste local, conforme nos apontou Benedictis (2007). A partir do padre Alexandre, todos os que lhe sucederam deram continuidade as missas no local no dia 29 de junho.

Em 2013 o padre local Antônio de Anchieta saudou Pedro Afonso, além de ter produzido um livreto informativo da Cova de Pedro (FIGURA 22, p. 134) para divulgação daquele santuário e para levantar fundos para reforma da paróquia local, mesma política continuou sendo efetuada pelo pároco posterior, padre Rogério. Com a participação cada vez mais ativa da Igreja e do poder público ao longo desses 20 a 25 anos, produziu-se um aumento significativo no número de pessoas que freqüentam este santuário no dia 29 de junho, sendo que até a década de 70 o número de visitantes "[...] não passava de 150 a 200 pessoas [...]" (BENEDICTIS, 2007, p. 75).

Figura 22: Livreto de autoria do Padre Antônio G. de Anchieta que estava sendo vendido em prol da reforma da igreja local, durante a festa da Cova de Pedro, no Município de Ribeirão do Largo, Bahia.



Fonte: DE BENEDICTIS, D. P. M., pesquisa de campo 29/06/2013.

Figuras 23: Movimentação dos romeiros na capela durante a festa da Cova de Pedro, no Município de Ribeirão do Largo, Bahia.



Fonte: Ribeirão Notícias.net, 29/06/2015.

Durante o período de trabalho de campo, não presenciei milagres no espaço do santuário e nem soube que algum devoto tenha experimentado desta experiência durante a romaria. Porém, o recebimento dos milagres ou graças alcançadas pelos devotos nos seus discursos estão, geralmente, associados ao ambiente doméstico. Se os milagres e as curas dificilmente ocorrem no santuário, os seus testemunhos são uma peça essencial para o incremento do culto e formam um repertório bastante vasto, como os testemunhos de milagres que se referem à experiência subjetiva do narrador como é o caso da Sra. Joaquina Silva Santana, ela nos disse que: "minha filha caiu e fico morta aí, aí eu peguei com a arma de Pedro, se ajudasse que ela melhorasse, que eu iria lá todo o ano soltar 6 dúzia de fogos e queimar um maço de velas", ou de pessoas de sua intimidade, parentes ou vizinhos como é o caso do Sr. Euflozino (citado na p. 131), que nos disse que "[...] busco Pedro por causa do conhecimento do milagre [...], através dos milagres dos outros eu me achei a Pedro". Como nos disse Steil (1996, p. 105) os testemunhos dos milagres na memória dos devotos "[...] são como que documentos que ajudam a sustentar o sistema de relações instituídas [...]" entre Pedro e o devoto, "[...] e entre os próprios romeiros".

Durante a festa encontramos gente com interesses diversos. A maioria das pessoas, de fato, vem por causa de Pedro Afonso (FIGURAS 23 e 24, pags. 135 e 136); o

que é facilmente comprovado pelo grande número de pessoas que passaram pela capela durante toda a manhã e continuará visitando-a ainda até o final da tarde. E mesmo durante a missa este movimento não pára. Algumas pessoas vieram por causa da missa e outras para ver o movimento e comprar alguma coisa na feira. Mas em certo sentido, quem foi com algum interesse específico acabou participando de alguma forma de quase toda a programação.

Figuras 24: Devotos acendendo velas durante a festa da Cova de Pedro, no Município de Ribeirão do Largo, Bahia.



Fonte: Ribeirão Notícias.net, 29/06/2015.

Todos os anos a missa termina por volta das 12h00min, e com isso, dá-se por encerrada a programação oficial do evento, o som é desligado e o palco começa a ser desmontado. As pessoas que estavam participando ativamente da missa começam a ir embora. Mas o movimento nas barracas continuará ativo até as 15h00min, a partir deste horário alguns barraqueiros começam a desarmar as suas barracas e por volta das 16h00min quase todas elas já estarão desarmadas. E por volta das 17h00min todos já tinham se retirado.

A maioria dos devotos voltou para suas respectivas casas e uma minoria aproveitou para participar da festa de São Pedro na cidade de Ribeirão do Largo, conforme percebemos durante a observação de campo - durante os anos de 2006, 2007, 2012, 2013 e 2015 - e que foi reforçada pelo relato do prefeito de Ribeirão do Largo, Joaquim Garcia que governou o município até 2012:

[...] É um evento grande em nossa cidade, um evento muito grande, cresceu, aqui passa cada romaria dessa, algo em torno de 6 mil pessoas, porque tem muita gente que vem de manhã e vai embora e não fica pra festa o dia todo, mas é um evento que tá grande e a prefeitura tem dado muito apoio e é uma coisa que já se tornou tradição em nosso município [...].

Percebemos na conversa com o ex-prefeito e através das faixas fixadas pelo espaço da Cova de Pedro, principalmente em anos eleitorais, a utilização deste evento com finalidades políticas e também econômicas. Durante os quatro anos que participamos deste ritual notamos a presença de importantes lideranças políticas da região. E o investimento financeiro feito pela prefeitura de Ribeirão do Largo, visa transformar a Cova de Pedro em ponto turístico ou uma espécie de chamariz para a festa de São Pedro que acontece à noite na cidade.

Por isso a propaganda veiculada nos meios de comunicação convida as pessoas para a romaria da Cova de Pedro e também para a festa de São Pedro, anunciando bandas importantes do cenário baiano. Percebemos que esta política adotada é uma tentativa da prefeitura municipal de não somente aumentar o número de visitantes na Cova de Pedro, como também de atrair mais gente para a festa noturna que, conseqüentemente, gera mais recursos para o povo de Ribeirão do Largo, do que o movimento que ocorre no espaço da Cova durante o dia. Ou seja, o dinheiro deixado pelos devotos no espaço da Cova é bem menor do que o deixado na festa dançante que acontece no centro da cidade. Enquanto a cidade da Lapa vive economicamente, quase exclusivamente da religiosidade em torno do santuário do Bom Jesus (STEIL, 1996), a Cova de Pedro ainda é uma aposta do poder público municipal para incentivar o turismo na região, como nos afirma Correia (2003, p. 166):

[...] É nesse sentido que os interesses públicos têm se voltado cada vez mais no sentido de patrocinar essas demandas e acabam auxiliando em acessos públicos para o visitante que deixará uma parte

do seu dinheiro nos cofres da municipalidade.

Steil (1996) estudando a romaria do Bom Jesus da Lapa fala da relação entre peregrinação e turismo encontrada nesta devoção. Inclusive afirma que é difícil separar o romeiro do turista diante da mistura de ações religiosas e turísticas praticadas pela mesma pessoa.

Em outro trabalho sobre a mesma romaria, Steil (2003, p. 250) destaca os dados recolhidos em Bom Jesus da Lapa "[...] em que o turismo aparece como categoria significativa para alguns romeiros [...]". Esta relação entre romaria e turismo vivenciada em Bom Jesus da Lapa não encontra paralelo na devoção em Pedro, pois não encontramos nenhum devoto que reproduzisse a ideia de turismo como ela é apontada por Steil na Lapa. Não queremos dizer com isto, que esta relação não exista na devoção em Pedro, mas podemos afirmar, se ela existe, não possui a mesma importância e característica da que é encontrada na Lapa. Mesmo porque, os dois santuários em questão, têm características bem distintas. Enquanto na Lapa tem uma gruta com vários atrativos, em Pedro só tem a capelinha de construção bem simples que não justificaria, em certo sentido, uma visita turística. A não ser, que estes possíveis turistas estivessem com interesse de comprar alguma coisa na feira que se desenvolve na frente da capela.

Mesmo assim, estes turistas seriam de nível, no máximo, regional, o que demonstra uma grande diferença desta romaria da do Bom Jesus da Lapa que recebe gente de todo o Brasil com finalidades religiosas e turísticas.

Já na Gruta da Mangabeira observamos características de visitas análogas àquelas apontadas por Steil (1996), na Gruta de Bom Jesus da Lapa, conforme descreveremos abaixo.

6.2 Descrições do Ritual: a Gruta da Mangabeira ou do Sagrado Coração de Jesus

A Gruta da Mangabeira dista 3 km da cidade de Ituaçu e nas suas imediações se formou um povoado que leva o seu nome. Embora a gruta renda ao Município de Ituaçu bons lucros, o turismo religioso não é a principal fonte econômica do município, mas sim a agricultura, tendo o café como principal cultura cultivada, já o aglomerado urbano, atualmente denominado de Povoado da Gruta da Mangabeira, que se formou

graças às visitas ao espaço da caverna, tem sua economia totalmente voltada para o turismo religioso.

A Gruta (FIGURA 25) possui uma extensão territorial de 2.750 metros, o acesso é dado por 99 degraus até o salão principal e 195 degraus e algumas rampas conduzem os visitantes de volta à superfície, tendo, aproximadamente, uns 850 metros de extensão iluminados do seu total, aberto a visitas, a partir daí a entrada ao restante do espaço está fechada por uma grade, só podendo ser acessado mediante a contratação de um guia local, facilmente encontrado no Centro de Informações Turísticas de Ituaçu, órgão da Prefeitura, localizado próximo a entrada da gruta.

Figura 25: Fachada externa de entrada da Gruta da Mangabeira ou Sagrado Coração de Jesus, Ituaçu, Bahia, Brasil



Fonte: DE BENEDICTIS, D. P. M., pesquisa de campo 28/08/2013.

Segundo o padre Adil da Silva, pároco local, as missas no santuário da gruta sempre ocorrem na terceira quarta-feira de cada mês, exceto no período das romarias

que começam no início de agosto e vão até final de novembro, pois a Igreja neste período realiza uma programação especial com missas regulares nos finais de semana para atenderem os romeiros provenientes de diversas partes da Bahia.

As visitas à gruta (FIGURAS 26, 27 e 28, pags. 140, 141 e 142) ocorrem durante o ano inteiro, entretanto, o principal período de visita dos romeiros à Gruta de Ituaçu, vai de 25 de agosto a 03 de setembro, período em que a Igreja Católica local realiza missas diariamente, sendo que as missas até o dia 02 de setembro são realizadas às 19h30min e às 08h30min e 10h00min no dia 03 do mesmo mês, encerrando-se as comemorações em homenagem ao principal santo cultuado no local, o Sagrado Coração de Jesus, introduzido na gruta em 1884 por frades Lazaristas, conforme já discutimos no quarto capítulo.

Figura 26: Devotos descendo as escadarias que dão acesso ao interior do salão principal, durante a festa na Gruta da Mangabeira em Ituaçu, Bahia.



Fonte: DE BENEDICTIS, D. P. M., pesquisa de campo 03/09/2015.

Segundo o jornal A Tarde (03/09/2010) mais de 60 mil pessoas visitam a Lapa da Mangabeira todo ano, atualmente, a Prefeitura de Ituaçu, calcula que os visitantes chegam a 100 mil pessoas por ano.

Figura 27: Altar do Sagrado Coração de Jesus, durante a festa, na Gruta da Mangabeira em Ituaçu, Bahia.



Fonte: DE BENEDICTIS, D. P. M., pesquisa de campo 03/09/2015.

Figura 28: Devotos participando da missa na Gruta da Mangabeira em Ituaçu, Bahia



Fonte: DE BENEDICTIS, D. P. M., pesquisa de campo 03/09/2015.

No salão principal da Gruta existem dois importantes altares, o altar principal, onde ocorrem às missas, dedicado ao Sagrado Coração de Jesus (FIGURA 27, p. 141) que se encontra em frente da escadaria que dá acesso a área interna da gruta, mais ao centro deste espaço está localizado o altar dedicado ao Sagrado Coração de Maria (FIGURA 29, p. 143), nele ocorre uma pequena romaria, de caráter mais local, no último final de semana do mês de maio. Além desses, existem diversos outros altares menores dedicados a diversos santos da Igreja Católica, tais como: Nossa Senhora Aparecida (padroeira do Brasil), Nossa Senhora do Perpétuo Socorro, Santo Antônio, Santo Expedito, entre outros; como podemos notar o Sagrado Coração de Jesus não reina sozinho na gruta, dividindo seu santuário com outros santos secundários, inclusive sendo eles frutos de cumprimento de promessas, conforme nos relatou João de Jesus Vieira Jr., 15 anos, estudante, católico, devoto do Sagrado Coração de Jesus, morador de Jequié, cidade cerca de 200 km de distância de Ituaçu, estava na Gruta da Mangabeira com seus parentes.

João de Jesus relatou que o papel daquele espaço para sua fé "[...] é muito importante, achei muito lindo, muito importante, lugar muito sagrado [...]". Ele fez promessa

ao Sagrado Coração de Jesus e a Nossa Senhora Aparecida, pedindo, aos santos, saúde e a resolução de todos os problemas para sua família. Em cumprimento e agradecimento pela graça recebida, na missa do dia 02, ficou ajoelhado durante todo o ritual e, no dia 03, subiu os 193 degraus de entrada da gruta de joelhos. Sendo que sua primeira homenagem foi dedicada ao Sagrado Coração de Jesus e a segunda a Nossa Senhora Aparecida. Afirmou ainda, que sua relação com o Sagrado não é uma relação de troca, mas de fé. Disse ser frequentador assíduo das missas, fazendo suas orações diariamente.

Figura 29: Altar do Sagrado Coração de Maria na Gruta da Mangabeira em Ituaçu, Bahia.



Fonte: DE BENEDICTIS, D. P. M., pesquisa de campo 03/09/2015.

A diversidade de santos desse santuário é observável em outros templos católicos, estes comportam junto ao santo principal uma miríade de santos, o que nos leva a concordar com Frazer (1982) que percebe nesses atributos uma clara influência exercida pela religião romana pagã sobre o catolicismo romano, exemplificado por ele no culto a deusa Diana.

De acordo com Frazer (1982, p. 25),

Diana não reinava sozinha em seu bosque de Nemi. Duas divindades menores partilhavam do seu santuário silvestre. Uma delas era Egéria, ninfa das águas cristalinas [...]. A outra divindade menor de Nemi era Vírbio [...].

Além dessa aproximação supracitada, pelo autor, entre as religiões romanas antiga e atual, está também o próprio desenvolvimento de especialidades que os santos católicos foram adquirindo ao longo dos séculos, assim como nas religiões do mundo antigo, os deuses possuíam particularidades, atuavam em áreas específicas, essas mesmas características foram sendo absorvidas pelos cultos aos santos católicos em substituição aos dos deuses romanos.

De certa maneira, a Igreja utilizou-se da estratégia de cristianizar estas divindades, usando, muitas das vezes, de suas características para fazer associações com os santos que, de algum modo, em vida possuíam as mesmas funções, promovendo assim ao passar do tempo, sua assimilação e conseqüente substituição. Esta mesma estratégia foi utilizada na Cova de Pedro até o período de 2007, onde percebemos, naquela oportunidade, que o intuito era promover a substituição, estratégia fartamente utilizada pela Igreja há séculos, o que estava levando a certos devotos a fazerem uma fusão entre os Pedro's, o apóstolo e o vaqueiro (BENEDICTIS, 2007).

Já a partir de 2013, observamos uma certa mudança na estratégia utilizada pelos padres locais que passaram a citar, durante a missa do dia 29 de junho, o nome do vaqueiro Pedro Afonso, dando vivas a ele no ano de 2013 e pedindo oração para sua alma, em 2015, conforme assinalamos no tópico anterior. É possível que esta mudança de estratégia, dos últimos párocos, tenha se dado devido a eficácia em conduzir o povo a Cova de Pedro, ao invés de ignorarem o santo popular, como faziam os padres anteriores, buscaram se aliar a ele, com o intuito de atrair os romeiros ao seio da Igreja, pois esta representação foi uma pessoa comum como qualquer um dos devotos, que sofreu muito antes de morrer, por conta disso carece das intercessões do

povo e da Igreja. Defendendo esta ideia os padres não ignoram o santo popular, mas o interpreta a luz da ortodoxia católica.

A Igreja Católica defende a ideia da necessidade de que os vivos intercedam pelos mortos, sendo assim, se utiliza dessa devoção com o intuito de se criar uma consciência religiosa fiel aos princípios católicos, ainda que de forma sutil, aproveitando-se dessa manifestação religiosa para ministrarem uma palavra de ensino e os sacramentos, como percebemos no ano de 2015, tanto na Cova de Pedro quando houve batismos, como na Gruta da Mangabeira, quando os padres tiveram a oportunidade de ministrar aos devotos, ouvindo-lhes suas confissões, conforme descreveremos mais a frente, favorecendo assim a transmissão da fé ortodoxa a aqueles que não freqüentam as missas regularmente ou que não possuem a prática da confissão (FIGURA 30).

Figura 30: Devota se confessando, durante a festa, na Gruta da Mangabeira em Ituaçu, Bahia.



Fonte: DE BENEDICTIS, D. P. M., pesquisa de campo 03/09/2015.

Passando pelo salão principal, em direção ao espaço que nos dá acesso as partes mais internas da caverna, nos deparamos com o local da queda do vaqueiro, demarcado pela exibição de uma grande cruz, apontando para o orifício na rocha da caverna (FIGURA 31), por onde, supostamente, teria caído o vaqueiro e os animais.

Figura 31: Local da suposta queda do vaqueiro na Gruta da Mangabeira em Ituaçu, Bahia.



Fonte: AGUIAR, Elenildo Luz de, 08/03/2016.

Nessa cruz, estão expostas algumas peças das vestes do vaqueiro, como o chapéu e gibão, roupa característica dos vaqueiros do sertão nordestino. Cerca desse local, em uma câmara secundária, está o salão dos milagres, em que estão expostos os objetos deixados pelos devotos como oferendas e agradecimentos pelas graças e milagres alcançados, entre eles estão muitas imagens de santos católicos, como também imagens de entidades de outras religiões, como Iemanjá (01), pretos velhos ou pretas velhas (02) e de sereias (03) (FIGURAS 32, 33, 34 e 35, pags. 147, 148 e 149).

Figura 32: Sala dos Milagres, imagens depositadas por devotos como fruto de cumprimento de promessa na Gruta da Mangabeira em Ituaçu, Bahia, entre elas a de Iemanjá (01).



Fonte: DE BENEDICTIS, D. P. M., pesquisa de campo 03/09/2015.

Figura 33: Sala dos Milagres, objetos e imagens depositadas por devotos como fruto de cumprimento de promessa na Gruta da Mangabeira em Ituaçu, Bahia, entre elas a da preta-velha (02).



Fonte: DE BENEDICTIS, D. P. M., pesquisa de campo 03/09/2015.

Figura 34: Sala dos Milagres, imagem de sereia sem a cabeça (03) depositada por devoção na Gruta da Mangabeira em Ituaçu, Bahia.



Fonte: DE BENEDICTIS, D. P. M., pesquisa de campo 03/09/2015.

Figura 35: Sala dos Milagres, imagens de diversos santos depositadas como fruto de devoção, junto a elas uma imagem de sereia (03), ampliada na figura 34, na Gruta da Mangabeira em Ituaçu, Bahia.



Fonte: DE BENEDICTIS, D. P. M., pesquisa de campo 03/09/2015.

Nessas práticas, fica claro a participação de devotos que se dizem católicos, mas que também professam outra fé religiosa, pois, tanto lemanjá, como os preto-velhos e preta-velhas e sereias são entidades cultuadas nas religiões afro-brasileiras, como o Candomblé e a Umbanda.

As sereias são entidades de origem tanto africana como do índio brasileiro, o que demonstra que as culturas do branco, do negro e do índio se misturaram, criando uma nova roupagem na cultura popular, refletidas nessa devoção (GONÇALVES DA SILVA, 2005).

Outros objetos depositados pelos devotos, tanto na Gruta da Mangabeira quanto na Cova de Pedro, como fruto de agradecimento e oferenda pela graça alcançada são muletas, fotos e reprodução de partes do corpo humano em cera. Algumas dessas práticas já existiam na antiguidade, conforme nos relata Christian Jr. (1978), como os depósitos de doações e ex-votos nos santuários, sendo elas atividades que remontam a civilização grega pré-cristã, e Frazer (1982, p. 26),

As ruínas dos banhos descobertas perto do templo, juntamente com muitos modelos de várias partes do corpo humano em terracota, sugerem que a água de Egéria eram usadas para curar enfermos, que teriam expressado suas esperanças, ou testemunhado sua gratidão, oferecendo reprodução dos membros doentes à deusa, de acordo com um costume ainda observado em muitas partes da Europa [...].

Conforme observamos nas devoções estudadas, esta prática antiga ainda é bastante comum atualmente; encontramos no Salão ou Casa dos Milagres muitas muletas simples de madeira, roupas, partes do corpo humano em cera, fotos, imagens de santos, cartas de pedidos e de agradecimento de graças alcançadas, o que demonstra que a lógica que norteia essa prática, possivelmente, foi introduzida no Brasil pelos colonos portugueses que as trouxeram e disseminaram, sendo posteriormente atualizadas, dando origem a novas oferendas de caráter mais moderno, como o acréscimo de fotos a essas práticas, por exemplo.

O exercício de se escrever para o santo, também, é uma prática já existente no mundo romano antigo, pois encontramos em 2014, em La Coruña, Espanha, no castelo de Santo Antão, uma lápide de ex-voto oferecida ao deus Neptuno por Glauco, escravo dos césores, em favor da saúde dos imperadores romanos Marco Aurelio e Lucio Vero (FIGURA 36, p. 151).

Figura 36: Castelo de Santo Antão, ex-voto oferecido por devoto ao deus Neptuno, 161-169 d.C.



Fonte: DE BENEDICTIS, D. P. M., pesquisa de campo 06/10/2013.

Outra similaridade entre as crenças está na utilização da água dos santuários, tanto em Egéria quanto na Gruta da Mangabeira, com finalidades medicinais, pois encontramos devotos bebendo e passando as gotas de águas que caem pelas rochas da caverna em Ituaçu.

Já na Cova de Pedro, não observamos nenhuma relação de cura através da água, mesmo porque não existe nenhuma fonte nesse santuário. Ainda observamos nas

duas devoções estudadas, a prática de se passar as mãos na imagem dos santos e depois passar de volta nos seus próprios corpos com a finalidade de se contagiar com a saúde deles, prática bem comum, tanto em Pedro quanto na Gruta.

A partir da galeria do vaqueiro, existe uma grade separando o acesso as outras partes da caverna que a partir daí, perde sua iluminação artificial e só pode ser explorada com acompanhamento dos guias locais cadastrados pela prefeitura.

Durante o ano todo, diversas pessoas, devotos ou não do Sagrado Coração de Jesus, atravessam a caverna com interesses diversos, como para meditem e para visualizarem os espeleotemas, produzidos pela natureza apresentando diversas formações rochosas, que são nominados pelos guias e que causam grande fascínio nos devotos e visitantes, além da apreciação a beleza das estalagmites e estalactites abundantes por toda a caverna.

A parte escura da caverna é composta por um grande corredor que liga os dois salões principais, utilizadas pelos visitantes como porta de entrada e saída da gruta, pela sua importância a galeria do santuário é utilizada como porta de entrada, sendo este o trajeto natural utilizada por todos para dar-se início a travessia da caverna, neste trajeto existem diversas galerias secundárias, algumas delas nunca exploradas pela humanidade.

Durante o percurso os guias locais indicam o trajeto a ser percorrido pelos grupos que os acompanham, através da luz artificial produzida por um lampião a gás que vai abrindo a escuridão à frente, desvendando as belezas escondidas na penumbra. De tempos em tempos, iluminam uma formação rochosa dando-lhes nomes e em muitas das vezes contam alguma história que dará sentido ao nome criado por eles ou por algum devoto ou visitante em travessias passadas, como foi o caso da formação denominada de Buda de costas, de acordo com um dos guias este nome foi dado por um visitante budista que teria feito esta travessia há muitos anos atrás.

São várias as formações rochosas nominadas pelos guias, como a clarabóia do vaqueiro, local onde o vaqueiro teria caído com os animais, mão aberta, mão de figa, oratório de Santa Luzia, oratório dos romeiros, cascata, asa de pombo, mesa dos apóstolos, salão das asas dos anjos, Cristo de braços abertos, asa de pombo, parafuso de prensa, oratório de São Roque, Santo Antônio, toalha, jacaré, tatu, coruja, peixes, pássaro pica-pau, abajur de cristal, presépio com os três reis magos, Baltazar, Gaspar e Belchior e um apóstolo, troncos de coqueiros mortos, balança, ocas dos

índios, flor de margarida, cortina, buda de perfil e de costas (FIGURA 37), bolo de noiva, cogumelo, peito de moça, saia da baiana, ninho de codorna, sombra de um cachorro, girassol, serpente, chapéu do romeiro, céu estrelado e o Sagrado Coração de Jesus (FIGURA 38, p. 154).

É bem verdade que, nos espeleotemas mostrados pelos guias, podemos ver outras formas além das que tradicionalmente lhes são denominada, além de ser possível encontrarmos outras configurações ainda não nominadas e que passam despercebidas, podendo posteriormente ser acrescentadas ao rol das formações nominadas.

Figura 37: Espeleotema denominado de Buda de costas na Gruta da Mangabeira em Ituaçu, Bahia.



Fonte: DE BENEDICTIS, D. P. M., pesquisa de campo 03/09/2015.

Podemos ver nos nomes dados aos espeleotemas diversas designações seculares e que não mantêm nenhuma relação com o catolicismo romano, outros têm ligações com outras religiões, tais como a figa - embora tenha chegado ao Brasil através da colonização européia este elemento é bastante utilizado pelas religiões afro-brasileiras - e o Buda - de costas e de lado -, esses elementos são tratados de forma popular como artefatos de proteção e que atraem sorte. Outro elemento encontrado nas casas do sudoeste baiano é o elefante virado de costas para as portas, com a

mesma simbologia dos dois elementos anteriores, proteção e sorte, a utilização desses objetos de origens tão distintas demonstra a influencia de outras religiões sobre o cristianismo.

Figura 38: Espeleotema denominado de Sagrado Coração de Jesus na Gruta da Mangabeira em Ituaçu, Bahia.



Fonte: DE BENEDICTIS, D. P. M., pesquisa de campo 03/09/2015.

Mais uma influencia das religiões afro-brasileiras apontada pelo próprio padre local Adil, foi a prática do Reisado dentro da Gruta da Mangabeira como forma de pagamento de promessa ou em agradecimento por graça alcançada, de acordo com o padre, embora não pudesse explicitar quais são os elementos observáveis nessa prática estranhas ao catolicismo, admitiu que ela é uma manifestação cultural carregada de misturas, envolvendo o catolicismo e as religiões afro-brasileiras, mas que ele não podia proibir a sua realização, já que o espaço da gruta é público.

Essa mesma prática encontramos na Cova de Pedro durante o ritual de visitação do dia 29 de junho de 2015, naquela oportunidade, entrou um grupo de homens na

capela, com violão, pandeiro, tambor, sanfona e triângulo e começaram a cantar e a dançar. Segundo Amantino (2008, p. 266),

[...] o tambor é, para algumas sociedades africanas, uma peça chave no contato com os ancestrais e com as divindades. Lumanisa, um filósofo africano, defende a idéia de que a dança, o canto e o batuque formariam um trio inseparáveis e poderoso na cultura de seu povo, uma vez que os três elementos são sagrados porque o som é a palavra de Deus e a forma deste entrar no corpo do indivíduo é através da dança.

O ritual descrito por Amantino (2008) tem um significado de culto diferente daquele efetuado tanto na Cova de Pedro como na Gruta da Mangabeira, pois o intuito no ritual africano, de certa forma, é abrir a porta do corpo do indivíduo para a incorporação da divindade, enquanto nas devoções estudadas sua realização se dá como cumprimento de uma promessa; mas são claras as mesclas dessa prática com a cultura africana, pois nela está presente a base do culto africano, o batuque, o canto e a dança.

Além do reisado ou folia de reis, a prática de benzeções - uma mistura de práticas dos portugueses, dos africanos e dos indígenas (SOARES, 2001) - no espaço da gruta também foi citado por alguns informantes que nos garantiram terem visto, algumas vezes, benzedeadas rezando com ramos alguns romeiros durante suas devoções. O que é possível, pois encontramos benzedeadas que se denominaram católicas praticantes e devotas do Sagrado Coração de Jesus, conforme testemunho de sra. Elzita Augusta de Brito, aposentada, 83 anos, viúva, católica espírita, devota do Sagrado Coração de Jesus e que realiza benzeções entre outros trabalhos espirituais. Ela nos disse que era espírita, mas que trabalhava com Jesus, inclusive fez uma promessa há várias décadas ao Sagrado Coração de Maria,

Fiz uma promessa pro Coração de Maria porque botaram o Coração de Maria, linda, alvinha, lá encima de uma pedra, com poco tempo a poeira impueiro ela, que ficou toda suja de poeira, na hora que eu tava naquela agonia, meu Deus pra mim fazer uma coisa que se fala, que quem trabalha com essas coisa tem que fazer mal ao zoto, feitiço, ô meu Deus dá um jeito, meu Sagrado Coração de Maria, veio na minha cabeça de eu fazer essa promessa, de eu mandar fazer um altar pra tirar ela de cima daquela pedra que tava impoeirada e colocar em um altar, pra dar um jeito pra mim trabalhar só ao bem estar da vida, da saúde, da boa sorte e da paz, do amor. Aí fiz esta promessa e ela lá,

depois passei a começar a trabalhar, comecei trabalhar, era muita gente que aparecia [...] É como eu tô te falando a pessoa me dá o nome completo, a idade, aí eu vou trabalhar; o que dá de primeiro vinha e falava, tinha uma pessoa minha que vinha pra escrever o que mandava. [...] então todo o dia eu rezo aqui, agora eu tenho meu centro lá na roça, lá faço caruru, aqui eu trabalho aqui, porque quando eu passei praqui, não foi fácil, porque ele (a entidade) não queria, a companhia, não queria que eu viesse praqui, mais eu não pude sair daqui pro causa de meus filhos... As orações de lá da igreja nós tem que acompanhar, eu rezo aqui as reza católica, o Pai Nosso, o Credo eu rezo aqui também, oração do Justo Juiz, oração para os Perigo, essas orações que rezo, da religião católica, não tem comigo essas coisas diabólico não [...] eu faço lá nas mata onde tem mata eu vou, sendo vela, faço minhas orações contrita a Deus dentro da mata, tem vez que vou no fim do ano, eu tenho esta orde, também faço o caruru lá... quando ele ordena eu vou. Às vezes incorpora [...].

Percebemos na fala de dona Elzita que ela pratica sua religião, obedecendo à entidade que a incorpora, fazendo seus trabalhos nos altares, da roça e de sua casa, e na mata de acordo com a vontade do sagrado que a dirige. Para descaracterizar o mal atribuído, pela sociedade, a essas práticas, ela pediu socorro ao Sagrado Coração de Maria para que usasse sua religiosidade só para fazer o bem. Em outras palavras, dona Elzita, misturou a realidade negra e índia ao catolicismo, o que lhe deu paz e segurança emocional para continuar vivendo sem o peso da alcunha social de feiti-ceira.

De acordo com ela, muitos católicos lhe buscam para serem benzidos, para consultá-la sobre problemas espirituais ou de enfermidade; enquanto para dona Elzita o realizar essa obra faz parte da sua visão religiosa, de viver sua religião, muitos que a buscam não vivem a mesma fé dela e participam do ritual como um fim em si mesmo, sem ter compromisso com a verdade presente nesses rituais, o que pode significar, ser suas práticas atos puramente mágicos, pois estão dissociados de uma cosmologia religiosa, conforme defenderemos no sexto capítulo.

Segundo dona Elzita, o altar do Coração de Maria, dentro da gruta foi custeado por ela e Chico Leite, pois ele tinha feito a mesma promessa, por conta disso, dividiram as despesas. Ela tem um centro espírita na roça, com uma variedade de santos católicos e da umbanda, e um menor em casa, com a mesma variedade de imagens, onde faz suas orações e seus trabalhos espirituais e ela também é devota do Sagrado Coração de Maria.

Conforme Christian Jr. (1978, p. 68) "La mayoría de La gente del valle es devota

de varias imagens sagradas [...]", e essa mesma realidade encontramos nas devoções estudadas, pois, assim como dona Elzita, encontramos diversos devotos que mantinham devoção a mais de uma imagem sagrada, o que evidencia ser comum no catolicismo a devoção a mais de um santo.

Dona Elzita relatou que quando deixou de fazer trabalho na roça e mudou-se para a cidade, teve resistência da entidade que recebe, mas que continua a fazer suas orações na mata, onde acende velas e faz suas orações contrita a Deus e todas as vezes que recebe a ordem da entidade, ela se desloca para a mata para fazer seu culto, como também oferece caruru anualmente, mas deixou claro, algumas vezes, que o trabalho dela era com Deus e não era diabólico. Mesma preocupação que encontramos em Ribeirão do Largo com a Sr. Vanderlúcia de Jesus Santos (citada na página 104) que diante das perguntas que efetuamos sobre sua fé, foi logo dizendo que o trabalho deles, no centro de umbanda, era de Deus, sem, contudo, termos feito nenhuma menção dessa natureza. O que demonstra nessas falas, é uma preocupação de defender sua fé da ideia generalizada na sociedade brasileira que essas práticas são diabólicas, talvez isso explique que os adeptos da Umbanda, geralmente, se posicionem como católicos, sendo provável que foi uma estratégia de fugir das perseguições em épocas passadas.

A explicação do surgimento dessas práticas religiosas será encontrada no Brasil colônia, nesse período os portugueses buscaram integrar o índio e o negro ao seu sistema religioso, diante das perseguições impostas pela Igreja Colonial, às duas culturas nesse processo amalgamaram suas crenças ao catolicismo. O que, conforme já citamos no terceiro capítulo, não foi uma tarefa das mais difíceis, já que a estrutura do catolicismo com o culto aos santos facilitou a permanência de antigos cultos, agora cristianizados, contribuindo para que os povos dominados se utilizassem dessa estrutura para manterem seus antigos cultos através dos cultos aos santos. Essa mesma adesão, a Igreja espanhola não vai conseguir dos mouros muçulmanos em finais do século XV, culminando com suas expulsões de Granada em inícios do século XVI. Demonstrando assim, que o catolicismo, na sua prática de substituições dos deuses pagãos pelos santos cristãos, encontrara "facilidades" na assimilação do catolicismo no Brasil colônia, através da promoção da adequação ou do deslocamento das práticas religiosas dos índios e negros para o cristianismo Católico.

Gruzinski (2006, p. 19), em relação à América espanhola assegura que

Muito cedo as etnias se misturam, os seres, as crenças, os comportamentos se miscigenam. A América hispânica se torna assim a terra de todos os sincretismos, o continente do híbrido e do improvisado. Índios e brancos, escravos negros, mulatos e mestiços coexistem num ambiente de confrontos e trocas, no qual poderíamos nos reconhecer facilmente. América, "caos de duplos [...].

Embora a análise do autor seja direcionada para a América espanhola, na prática, ela vale para a América portuguesa também, onde encontramos diversas práticas misturadas dos três mundos que, em contato, produziu práticas como essa da Sra. Elzita em que percebemos na sua visão de mundo, uma mistura da visão portuguesa, cristã, com a visão dos povos nativos e dos negros, presentes no culto aos espíritos da mata como nas incorporações de entidades.

Outro ponto de mesclas está na história contada por um dos comerciantes que se localiza na saída da Gruta da Mangabeira, segundo esse informante, em determinado dia no final da tarde, quando já tinha baixado a porta da sua barraca, teria escutado um grupo de romeiros vindo da gruta, embora tenha achado estranho que um grupo tenha atravessado a caverna naquele horário, voltou a abrir a sua barraca e ficou aguardando por alguns minutos, porém as vozes cessaram e as pessoas não apareceram, como sua barraca estava na rota natural de saída da gruta, levando-o a crer que aquele episódio se tratava de uma romaria encantada, ou seja, foi uma romaria efetuada pelas almas. Essa explicação dessa experiência pode demonstrar misturas entre a visão católica e umbandistas de mundo, pois os umbandistas também crêem que as almas podem interferir na realidade, conforme nos aponta um cântico usado por essa religião denominado de Perambulando:

Se não fosse as Santas Almas

Ai de mim o que seria?

Era meu São Benedito

Quem sempre me socorria

Eu andava perambulando

Sem ter nada pra comer

Eu pedi as Santas Almas
Pra vir me socorrer

Foi as Almas que me ajudou
Foi as Almas que me ajudou
Divino é o Espírito Santo
Rogo a Deus nosso Senhor
(CECA, 2007, p. 265)

É difícil compreendermos qual seria o sentido da romaria encantada para nosso informante, pois ele apenas nos confirmou que se tratava de uma, mas não soube nos dizer o motivo que levaram as almas a realizarem a romaria, mas de todo modo, as almas tanto no catolicismo como na umbanda tem uma função de ajudar os vivos e, no caso católico, os vivos podem ajudar os mortos que estão no Purgatório, orando por eles para que Deus possa perdoá-los de seus pecados e os levem para o Paraíso.

Outra similaridade entre as duas religiões está no culto a São Benedito, invocado no poema acima, cultuado como protetor dos negros é um dos principais cultos afro-católicos do Brasil. O culto a São Benedito juntamente com o de Nossa Senhora de Rosário foram utilizados pelos escravos para disfarçar os cultos aos seus orixás, então ao cultuarem esses santos católicos, na realidade estavam cultuando suas próprias divindades, por conta dessas mesclas, até hoje esses santos são cultuados nas religiões de matriz africanas.

Conforme dito antes, a partir do dia 25 de agosto a Igreja celebra missas todos os dias no santuário da Gruta, sendo as dos dias 02 e 03 de setembro as principais celebrações, sendo nestes períodos que ocorrem à participação de um grande número de devotos, em sua grande maioria, interessados exclusivamente em celebrar ao Sagrado Coração de Jesus ou a alguns dos santos possuidores de altares secundários no salão principal, como por exemplo, o de Nossa Senhora Aparecida. Vale à pena salientar que, fora deste período de festejos exclusivos ao Sagrado Coração em Ituaçu, o movimento de romeiros de agosto a novembro na Gruta da Mangabeira se dá, principalmente, pela passagem de muitas romarias com destino a Gruta de Bom Jesus da Lapa que incluem a gruta de Ituaçu no seu roteiro, para que os romeiros da Lapa possam fazer suas devoções também na Mangabeira.

As devoções na Lapa, por conta, também, dos altares secundários que recebem romeiros, tem um fluxo muito grande de devotos que partem para lá dos finais de julho até finais de dezembro, o que termina por beneficiar a Gruta da Mangabeira que recebe uma parte desses visitantes, principalmente, nos finais de semana e feriados que depois de visitá-la fazendo suas devoções, partem para seu destino principal, Bom Jesus da Lapa.

A Gruta de Ituaçu é freqüentada por devotos e turistas o ano inteiro, todos os finais de semana e feriados eles estão presentes no santuário e, na maioria das vezes, aproveitam para conhecer as galerias secundárias fazendo a travessia da caverna, ainda que o número de visitantes, nestes períodos, seja bem inferior ao das romarias, estas visitas, juntamente com aquelas, ajudam na manutenção da economia local.

Nas intermediações da gruta, existe um comércio de objetos sagrados bastante expressivo, além de bares, lanchonetes e restaurantes para satisfazerem as necessidades dos visitantes que passam por ali e sempre compram uma lembrança da gruta ou uma imagem do seu santo preferido, tanto para levar para casa como também para deixar na gruta como agradecimento por uma benção recebida, como também contratam os serviços de um guia local para fazerem a travessia da caverna e aproveitam para tomar uma bebida alcoólica, água ou se alimentarem nos bares e restaurantes em torno da gruta (FIGURAS 40 e 41, pags. 161 e 162).

Existe também nas imediações da Gruta da Mangabeira uma pequena feira (FIGURA 39, p. 161) que funciona nos finais de semana durante o ano todo, contudo durante a festa de 25 de agosto a 03 de setembro até o mês de novembro ela recebe uma quantidade maior de barracas passando a oferecer uma variedade de produtos, tais como: bijuterias, artesanatos, artigos religiosos, brinquedos, roupas, produtos eletrônicos, etc.. Também encontramos uma grande feira parecida com a da Gruta da Mangabeira na Cova de Pedro, nela se vende além dos produtos já citados acima, verduras, frutas, comidas, lanches, velas, fogos de artifícios, etc., porém ela só funciona no dia 29 de junho no dia da festa dedicada ao santo Pedro Afonso, se constituindo em uma feira temporária.

Figura 39: Pequeno comércio do Povoado da Gruta, ao fundo, algumas barracas que compõem a feira, em torno da Gruta da Mangabeira em Ituaçu, Bahia.



Fonte: DE BENEDICTIS, D. P. M., pesquisa de campo 03/09/2015.

Figura 40: Pousadas e restaurantes no Povoado da Gruta da Mangabeira em Ituaçu, Bahia.



Fonte: DE BENEDICTIS, D. P. M., pesquisa de campo 03/09/2015.

Figura 41: Comércio de produtos religiosos no Povoado da Gruta da Mangabeira em Ituaçu, Bahia.



FONTE: AGUIAR, Elenildo Luz de, 08/03/2016.

O sistema hoteleiro de Ituaçu é bastante precário, por conta da passagem pela região dos devotos e turistas, na maioria das vezes, não ultrapassarem algumas horas. Como oferta para quem deseja passar a noite, há no povoado da Gruta pequenas pousadas que mais parecem dormitórios caseiros (FIGURA 40, p. 161).

No Povoado da Gruta, na época das festividades ao Sagrado Coração de Jesus, as pessoas saem de suas casas para alugá-las, já na sede do município, distante cerca de 3 km do povoado, existem 4 pousadas - de porte mediano, oferecendo um certo conforto para os hóspedes -, sendo que a grande maioria dos romeiros não as utilizam, preferindo alugar uma casa no Povoado da Gruta ou se alojar nas precárias pousadas do povoado.

A partir do dia 25 de agosto, em todos os anos, a paróquia local realiza novenários todos os dias no santuário da gruta até dia 02, quando no final da missa acontece um leilão de prendas doadas pelos moradores da região em prol da paróquia local e no dia 03 ocorrem duas missas, às 08 horas e, a última encerrando as festividades ao Sagrado Coração de Jesus, às 10 da manhã, sendo essa missa transmitida ao vivo pela rádio local Líder FM.

No ano de 2014 e 2015, foi realizada, na parte da tarde às 15 horas, a Missa da Cura, essa celebração é de caráter local, pois não contou mais com a presença dos romeiros.

Nos últimos anos, durante a celebração das missas das 19:30 do dia 02 e 10:00

do dia 03 de setembro, no santuário da gruta, padres de outras paróquias vem para ajudar na aplicação do sacramento da confissão dos pecados. Para tanto, se posicionam em diversos pontos do salão principal onde ocorre a missa e simultaneamente a ela ministram este sacramento. Neste momento, formam-se pequenas filas em torno dos diversos padres, em 2015 foram 7 ao todo, que estavam preparados para ouvirem as confissões dos pecados dos romeiros e visitantes. Essa distribuição dos sacerdotes, pelo espaço do santuário, facilitou o acesso dos romeiros que durante toda a missa se dirigiram até eles para se confessarem, aconselharem ou simplesmente para serem ouvidas e receberem uma palavra de conforto, conforme nos relatou o padre Léo no ano de 2015.

Segundo o padre Léo, a maioria das pessoas que estavam se confessando eram católicos praticantes, mas nem todos o buscaram para confessar, mas também para receberem sua benção, outros queriam conselhos diversos, como resolver problema no casamento. Relatou-nos que o interesse dele neste serviço é a busca da aproximação da Igreja com o povo, como também dar-lhes uma ajuda psicológica, já que alguns pensam que seus sofrimentos são oriundos de algum pecado cometido, essa ideia foi prontamente combatida por ele, contrapondo-a a afirmação de que Deus é amor e quer o melhor para os homens.

Essa forma de explicação, em que se atribui ao pecado os sofrimentos da vida, demonstra ser o espiritual que determina o material, sendo uma forma religiosa de explicação da vida; essa mesma idéia encontramos nos escravos que moravam no sudoeste do Brasil, na segunda metade do século XIX. Segundo Amantino (2008) esses grupos mantinham uma crença em que o universo era governado por duas leis, de ventura e desventura; mantendo-se o equilíbrio entre elas, o resultado seria a harmonia. Em caso de desequilíbrio entre essas duas leis, produzir-se-ia o infortúnio e as doenças. A autora afirma ainda que

[...] Acreditavam também que as doenças eram causadas pela desventura ou por feitiço, e somente um contra-feitiço ou a proteção de um amuleto poderia livrá-los do mal. A cura, seria então, a expulsão do mal de dentro do corpo do indivíduo por alguém que tivesse ligações com o mundo divino (AMANTINO, 2008, p. 258).

Em ambos os casos citados acima, fica claro que as explicações das mazelas da vida são dadas, tanto pelos católicos como pelos negros brasileiros do século XIX, por

uma interferência do mundo espiritual sobre o material, já que no primeiro caso a doença é uma consequência do pecado cometido e no segundo, é atribuída à desventura ou ao feitiço.

Essa mesma lógica encontramos nos estudos de Evans-Pritchard (1978) sobre os Azande, povo da África Central. Esses buscam explicar seus infortúnios como obra de bruxaria, sendo o idioma místico aquele que vai explicar as suas mazelas. Embora o autor trabalhe com a idéia de magia nas práticas explicativas que norteiam a visão de mundo dos Azande que a utiliza como forma de explicação das suas mazelas, entendemos que essas práticas mágicas estudadas por Evans-Pritchard (1978) estão inseridas dentro da visão de mundo desse povo e como tal, fazem parte das suas explicações de mundo que lhes foram ensinadas pela religião, então, nesse sentido, essas práticas, possivelmente, seriam ritos religiosos mágicos, pois foi a religião que lhes ensinaram a fazerem o que fazem.

Essa dificuldade de separação da religião e da magia nos foi apontada por Mauss (2003), principalmente em se tratando de estudos de sociedades religiosas. Como na religião existem rituais mágicos, é provável, que com as transformações da sociedade após a Revolução Industrial e a consequente destruição ou enfraquecimento das sociedades tradicionais, graças à lenta transição das populações das zonas rurais para os centros urbanos e da presença de grupos, com diferentes visões de mundo, convivendo em um mesmo ambiente, tenham causado gradualmente transformações na estrutura de explicações sobre a vida nesses indivíduos que, embora não tenham abandonado por completo a religião, passaram a utilizá-la de forma prática dissociada de uma visão de mundo religiosa.

Dessa forma, é possível, que esses atos se tornaram independentes e passaram a ter uma finalidade puramente prática fazendo com que esses ritos, embora religiosos, em sua prática se aproximassem muito mais da definição de magia do que da de religião.

No transcorrer da missa, o padre Adil anunciou a ministração do sacramento do batismo para os últimos domingos de setembro e outubro, solicitando que os interessados tragam os documentos para que possam ser batizados.

Diferentemente do que presenciamos na Cova de Pedro, conforme já discutido no ponto anterior, durante as missas, no santuário da Gruta, observamos poucas atividades devocionais autônomas dos romeiros, alguns chegavam acendiam suas velas e rezavam em torno da estrutura em formato de coração feita para receber as velas dos

devotos, depois, a maioria deles sentou-se para participar da missa. Alguns iam visitar outros altares de santos pelo salão e continuavam a fazer suas orações.

As travessias da caverna continuavam a ocorrerem mesmo durante as missas, com exceção das missas noturnas, por conta da proibição do poder público que não permitia travessias da caverna à noite, e da missa de encerramento às 10:00, a pedido da Igreja para que a celebração não fosse perturbada pelo trânsito de romeiros e visitantes no salão principal.

Esta diferença de comportamento dos devotos da Gruta em comparação com os devotos da Cova de Pedro, talvez possamos encontrá-lo, no fato de ter somente uns 20 anos que a Igreja Católica passou a atuar na Cova de Pedro, buscando controlá-lo e adequá-lo a sua ortodoxia, enquanto a Gruta, enquanto espaço oficial, já nasceu debaixo do controle eclesiástico.

Nas missas noturnas, durante os anos de 2014 e 2015 observamos que, praticamente, não existem devoções autônomas paralelas as missas, porém, no diurno, percebemos pequena movimentação dos romeiros fazendo suas devoções, através de rezas e do acender de velas, tanto no altar principal quanto nos secundários (FIGURAS 42 e 43, p. 165 e 166).

Figura 42: Gruta da Mangabeira, visão do altar principal e da estrutura em formato de coração construído para que os devotos acendessem suas velas em devoção ao Sagrado Coração de Jesus em Ituaçu, Bahia.



Fonte: DE BENEDICTIS, D. P. M., pesquisa de campo 28/08/2013.

Figuras 43: Gruta da Mangabeira, devotos acendendo suas velas ao Sagrado Coração de Jesus em Ituaçu, Bahia.



Fonte: DE BENEDICTIS, D. P. M., pesquisa de campo 03/09/2015.

Em todos os anos, no dia 03 de setembro, às 10 da manhã, ocorre a missa de encerramento dos festejos ao Sagrado Coração de Jesus. Neste horário cerraram-se os portões que davam acesso as partes internas da caverna, evitando as travessias e a conseqüente perturbação da missa solene.

No final da missa sempre há um rojão de fogos de artifício, efetuado pela comunidade local em comemoração ao Sagrado Coração de Jesus, marcando assim, o fim das festividades a este santo e, embora a programação oficial do ano de 2015 tenha programado uma missa para a parte da tarde, ela não contou com a participação dos romeiros que começaram a voltar para suas cidades.

Os fogos de artifício são usados tanto na Cova de Pedro como na Gruta da Mangabeira como instrumento de cumprimento de promessa, embora tenhamos presenciado essa prática de forma mais contundente no ritual de visitação do dia 29 de junho na Cova de Pedro do que no ritual de visitação dos dias 25 a 03 de setembro na Gruta da Mangabeira, talvez a explicação para a menor utilização dos fogos nesse

santuário ocorra em função do maior controle da Igreja Católica sobre esse ritual do que na devoção na Cova de Pedro.

Contudo, em pesquisa de campo, verificou-se que durante os finais de semana em que não há programação oficial da Igreja, os romeiros visitam o santuário da Gruta, fazendo suas devoções e cumprindo suas promessas acendendo velas e soltando fogos da mesma forma que na Cova de Pedro.

Assim, os fogos é parte essencial do culto nas duas devoções, como são também para as religiões de matriz africana. De acordo com Bastide que estudou o candomblé da Bahia na década de 50, do século passado, os fogos de artifício ocupavam um papel importante nos ritos africanos, pois,

Cada foguete que sobe é o sinal de que uma divindade veio da África possuir um de seus filhos na terra do exílio; cada estrela que repentinamente cintila acima das plantas em germinação indica a quem passa que uma divindade "montou em seu cavalo", fazendo-o reviravoltar em torno do poste central, mergulhando-o na noite do êxtase. Pois esses deuses só podem volver na medida em que se manifestam no corpo dos fiéis (BASTIDE, 2001, p. 30).

Percebemos, na afirmação do autor, que a utilização dos fogos de artifício no ritual das religiões de matriz africanas ocupa lugar de destaque, indicando a presença das divindades incorporadas nos seus filhos e filhas de santo, ao mesmo tempo em que podem expressar também a alegria da volta à terra natal por meio do contato com a divindade.

De certa forma, o uso dos fogos nas devoções estudadas pode ter um significado parecido com os ritos africanos descritos por Bastide, pois enquanto naquelas os fogos indicam a incorporação e consequentemente a aceitação do religioso e de seu culto por parte da divindade que vem "montá-lo", nas devoções estudadas representa a alegria e a confirmação do recebimento da graça, como pode significar pertencimento a divindade cultuada ou a quem o santo representa. Daí a necessidade do devoto de garantir que seus pedidos são sempre atendidos, em sinal de que seu culto ou sua pessoa foram aceitos ou fazem parte do sagrado.

A maioria dos devotos que conversamos durante os festejos ao Sagrado Coração de Jesus em 2014 e 2015 é oriunda da região do Sudoeste da Bahia, sendo uma minoria proveniente de outras partes do Estado, como também de outros Estados da

Federação.

Durante o período das romarias, de agosto a novembro, é comum encontrarmos romeiros de outras regiões da Bahia que estão se dirigindo para a romaria de Bom Jesus da Lapa; dessa forma sua passagem por Ituaçu não é sua rota principal, mas secundária, facilmente perceptível pela pequena presença desses romeiros dessas regiões nos principais festejos, ao santo da gruta, dos dias 02 e 03 de setembro, sendo esse o período em que se registra a maior quantidade de devotos que vieram participar exclusivamente da festa ao Sagrado Coração de Jesus.

No ano de 2014 viajamos com romeiros de Rio de Contas, Bahia.

A viagem começou por volta das 03h00min da manhã, quando o motorista do ônibus deu a partida saindo do povoado de Mato Grosso em direção a Rio de Contas.

Ao todo saíram dois ônibus cheios de romeiros desse povoado e depois de percorrerem 21 km, de estrada sem pavimentação, em 40 minutos, chegaram a sede do município onde embarcamos juntamente com romeiros que aguardavam a comitiva.

A viagem transcorreu tranquilamente, os romeiros permaneceram a viagem toda sem fazer nenhum tipo de manifestação religiosa em grupo e individualmente. Paramos por cerca de uma hora, em uma vendinha a beira da estrada, a uns 50 km de distancia da cidade de Ituaçu, para que pudéssemos tomar café da manhã, enquanto isso um pequeno grupo aproveitou-se para tomar uma cachaça, aguardente comum da região.

Chegamos ao Povoado da Gruta da Mangabeira em Ituaçu, por volta das 07h30min da manhã, e paramos cerca de uma casa que os organizadores da romaria tinham alugado para que pudessem pousar. Desembarcaram dos ônibus e se acomodaram nas dependências da pequena habitação, depois disso, alguns aproveitaram para consumir bebida alcoólica.

Mais tarde, em grupo de cerca de 20 pessoas, partiram para a gruta onde alguns fizeram suas orações ao adentrarem ao espaço do santuário, depois contrataram uma guia local e se dirigiram para fazer a travessia da caverna. Aproveitaram para tirar fotos dos principais lugares de visitação desse espaço sagrado, entre eles do cruzeiro e da formação rochosa conhecida como Sagrado Coração de Jesus.

A maioria dos que atravessaram a caverna conosco não fizeram nenhuma manifestação religiosa observável, a exceção foi quando o guia juntamente com uma fotógrafa local, pediram para que os romeiros fizessem uma roda com mãos dadas e

rezassem um Pai Nosso e uma Ave Maria. O intuito era sacar fotos durante esse momento para que pudessem vendê-las aos romeiros no final da travessia.

Até esse momento da travessia, tínhamos uma iluminação artificial do local através de lâmpadas comuns, logo depois atravessamos a grade, através de um portão, tendo acesso a parte da caverna que não possui nenhum tipo de iluminação. A falta de iluminação da maior parte da caverna tem o intuito de preservar o ambiente natural; daí em diante o guia acende um lampião a gás e nos guia pela escuridão. De tempo em tempo, se detém em uma formação rochosa nominando-a e, em alguns casos, conta-nos a história que embasou o nome da rocha.

No final do percurso tivemos que subir uma escadaria íngreme que dá acesso a saída da gruta.

Ao todo são 195 degraus e algumas rampas que conduzem os visitantes de volta à superfície (FIGURA 44) e quando saímos nos deparamos, ainda, com uma pequena escadaria que nos dá acesso a área dos bares (FIGURA 45, p. 170).

Figuras 44: Saída da Gruta da Mangabeira, na foto romeiros subindo os diversos degraus de acesso a área externa da gruta, em Ituaçu, Bahia.



FONTE: http://giroaoredor.blogspot.com.br/2011_09_01_archive.html

Depois de um esforço físico tremendo, a parada nas barracas que se encontram na parte de trás da caverna para beberem uma água, comer um espetinho de carne ou outra coisa qualquer, é quase uma obrigação, dado o esforço físico e a necessidade de descanso e de reposição do líquido perdido durante a travessia. Nesse ínterim, aguardávamos o motorista do ônibus chegar para conduzir-nos de volta ao povoado da gruta (FIGURA 46, p. 171).

Figuras 45: Escadaria que dá acesso a área dos bares na saída da Gruta da Mangabeira, em Ituaçu, Bahia.



FONTE: AGUIAR, Elenildo Luz de, 08/03/2016.

Figuras 46: Área de bares localizada na saída da Gruta da Mangabeira, em Ituaçu, Bahia.

FONTE: AGUIAR, Elenildo Luz de, 08/03/2016.

A noite praticamente todos participam da missa, alguns aproveitam para fazer suas devoções individuais.

Pela manhã participam das duas missas - das 08 e 10 horas - e depois do encerramento das comemorações do Sagrado Coração de Jesus retornam para a sua localidade.

Nessa romaria não encontramos ninguém que tinha feito promessa, mas alguns nos afirmaram que fizeram pedidos, conforme nos indica o Sr. José Dutra de Oliveira, 73 anos, católico, devoto do Sagrado Coração de Jesus, morador do Povoado de Mato Grosso de Rio de Contas, "[...] eu gosto de romaria, de Bom Jesus, [...] eu faço meus pedido né [...]".

Ainda que não tenhamos encontrado relatos de promessas efetuadas pelos romeiros de Rio de Contas, contudo eles fazem referencia a essa atividade, indicando que eles mesmos ou conhecidos seus já foram a esse santuário com o intuito de cumprir alguma promessa.

Encontramos nesses romeiros pessoas de diversas idades, adolescentes, jovens, adultos e anciãos. O interesse deles no santuário é variado, enquanto os mais velhos são mais comprometidos com a religião, alguns adultos e a maioria dos adolescentes, que foram nessa romaria de 2014, estavam interessados mais no movimento e na diversão do que na religião, conforme comprova a fala do Sr. José Dutra, "[...] ali tem pessoas que só admira as coisa, a gruta, é turismo"; do Sr. Valdemar Souza Santos, 61 anos, pequeno proprietário, morador de Rio de Contas, disse que sua religião era Jesus, ponderou que seu interesse em ir na Gruta da Mangabeira é "[...] vou só passe-

ar, conhecer, quase todo ano eu vou" e de Mariana Silva Freire, 17 anos, católica, estudante, moradora do povoado de Mato Grosso em Rio de Contas, afirmou que "[...] a maioria dos jovens fica bebendo cerveja nos barzinhos e a motivação deles e a minha em vim aqui é diversão [...]"; embora tenha confirmado também que todos participaram das missas.

Encontramos essa mesma lógica na devoção da Cova de Pedro em Ribeirão do Largo, pois mesmo que as pessoas presentes nessa devoção estejam com interesses, principalmente, no divertimento ou na compra de alguma coisa na feira, compartilham de algum modo também da parte religiosa, participando da missa ou fazendo ritos religiosos na área da capela.

De certo modo, encontramos nas devoções estudadas uma lógica parecida com a que Christian Jr. (1978) encontrou nas devoções que estudou na Espanha, conforme veremos no próximo capítulo.



7. Experiências e sentidos das devoções

Neste tópico, abordaremos os sentidos que os devotos dão a sua fé e sua relação com os centros de peregrinações estudados, buscando compreendê-los a partir de suas práticas, extraídas tanto dos seus discursos como das observadas nos dias de visitação aos santuários da Cova de Pedro e da Gruta da Mangabeira.

Christian Jr. (1978, p. 130) em seus estudos sobre religiosidade popular na Espanha, fez diferenciação entre os motivos que levam os indivíduos a peregrinar, preferindo defini-los de peregrinação "[...] por devoción, por promesa y [...] por diversión o simplemente por ir".

De fato, encontramos também essa mesma realidade nas devoções da Cova de Pedro, em Ribeirão do Largo, e na Gruta da Mangabeira, em Ituaçu, onde tivemos contato com pessoas que estavam nas devoções estudadas, com a finalidade de divertir-se, mas isso não as impediu, de em algum momento de visitar a área interna dos santuários e de ter participado de algum ato religioso. Enquanto a definição do autor, de ter nominado os motivos de peregrinação por devoção e promessa, fazemos uma ressalva, pois o peregrino por devoção também pode fazer promessas, por conta disso preferimos diferenciar as experiências religiosas vivenciadas pelos devotos que freqüentam esses centros de peregrinação em: experiência religiosa discursiva e experiência religiosa não discursiva ou numinosa como propôs Rappaport (2001).

Para Rappaport (2001) a experiência religiosa discursiva é aquela que comunica uma construção racional da vivência religiosa, tendo uma representação conceitual do universo, enquanto a experiência religiosa não discursiva ou numinosa - a partir daqui nos referiremos a essa experiência somente como numinosa - é aquela experiência religiosa que não é norteadada pelo pensamento, pela meditação, sendo, na realidade, uma forma de experiência religiosa baseada em sentimentos de adesão, a determinados símbolos religiosos, sem a mediação de qualquer base teológica.

Christian Jr. (1978), chegou a conclusão após relatar 6 estudos de casos, sendo 3 de mulheres e 3 de homens, de que as pessoas estudadas não mostravam nenhuma

diferença quanto a sua fé no ato público, mas no privado havia diferenças, pois umas valoravam mais a fé, enquanto outras mantinham uma relação de troca com o divino. Na sua análise, o autor, percebeu diferenciações de comprometimento com a fé dentro do grupo estudado, afirmando que a fé praticada, por boa parte dos moradores do povoado de San Sebastián, era uma religiosidade utilitarista, em que se sobressaia uma relação de comércio com o divino. Corroborando assim, com os diversos autores desta temática que tendem a ver as devoções populares como uma relação de troca e, puramente, prática, conforme já exposto no segundo capítulo.

Realmente encontramos nas devoções estudadas, assim como Christian Jr. (1978) em San Sebastián na Espanha, três grupos de pessoas, contudo compreendemos que, para a finalidade dessa pesquisa, seja melhor classificá-los em dois grupos somente, dos que são mais comprometidos e dos que são menos comprometidos com o que Rappaport (2001) denominou de Postulados Sagrados Fundamentais.

Para facilitar a citação dessas duas formas de se relacionar com o sagrado, chamaremos a primeira de experiência discursiva, pois estes, aparentemente, estão comprometidos com uma visão de mundo religiosa norteada por Postulados Sagrados Fundamentais católicos, da umbanda ou das mesclas entre essas duas religiões, enquanto a segunda forma chamaremos de experiência numinosa, pois entendemos que embora se relacionem com o sagrado, não mantém uma experiência discursiva com ele. Essa experiência religiosa se baseia, aparentemente, na utilização da religião como forma de satisfazerem suas necessidades materiais e não está comprometida com uma cosmovisão religiosa discursiva, se utilizando dos ritos religiosos quando estes lhes são necessários para alcançarem algum benefício, sem com isso gerar neles nenhuma forma de comprometimento com os Postulados Sagrados Fundamentais de uma religião qualquer. Em outras palavras, a experiência religiosa que sustentam faz com que essas pessoas mantenham com o sagrado, apenas, uma relação secundária, sendo guiados por uma visão de mundo secularizada, onde está o seu sentido de existência. Estas duas formas de se relacionarem com o sagrado incluem a grande massa dos visitantes que encontramos nas devoções estudadas.

Neste sentido pensamos as devoções populares quando observamos um centro de peregrinação. Contudo, se analisarmos apenas os atos públicos devocionais do povo, sem buscarmos saber que relação eles mantém, tanto no público como no privado, durante a semana com essa devoção, de certa maneira, incorremos no mesmo

problema de julgarmos que todos, os participantes dessas devoções, experimentam da experiência religiosa da mesma maneira e que suas crenças se resumem somente nas práticas observadas nos centros de peregrinação; isso é um grande equívoco.

Segundo Berger (1985, p. 7), "Mas viver no mundo e na sociedade é viver sob ameaça de caos e da desagregação. Por isso mesmo, viver nele é esforçar-se de forma contínua e persistente para integrar-se na ordem [...]". Sendo assim, o ser humano religioso será orientado pela religião, pela fé que o move, por conta disso se esforça para permanecer comprometido com o sagrado, fazendo suas orações regularmente e fazendo cultos domésticos ou freqüentando as reuniões da igreja para que possam permanecer na ordem. É bem verdade que o grau de comprometimento mantido pelos devotos com o sagrado é variado e depende de sua vivência dentro do campo religioso, quanto mais perto os devotos estiverem dos Postulados Sagrados Fundamentais mais impregnados da religião serão, quanto menos receberem desses Postulados, mais numinosa serão suas experiências com o sagrado.

Embora reconheçamos às dificuldades de se entender as devoções populares, pela própria dificuldade desses religiosos de teorizarem suas crenças, mesmo assim encontramos indícios nas suas falas que corroboram com a ideia defendida por Berger (1985), conforme observamos na fala de Dona Ana Maria de Jesus, 59 anos, católica, devota de Pedro Afonso, moradora de Vila do Café, distrito de Encruzilhada.

Ela nos relatou que vai as missas 3 vezes por semana, não ler a Bíblia, mas reza o terço e ora o Pai Nosso todos os dias. Quando perguntada sobre a vida após a morte, respondeu: "[...] Acredito, a gente é pecador mais tem que lutar pra alcançar a vida [...]", sendo inserida nesta devoção pela mãe e avó, porém nunca fez promessas e já foi em outros centros de peregrinação, como o de Bom Jesus da Lapa.

O que fica claro nesse relato de Dona Ana é a preocupação de se purificar dos pecados, sendo provável que a relação que ela mantém com o sagrado, através dos seus atos religiosos públicos e privados, é uma tentativa de se ligar e manter-se ligada ao sagrado, por conta disso, é que ela, deixou claro em seu discurso da necessidade de lutar em contraponto a ideia de pecado, o que evidencia que Dona Ana possui uma experiência religiosa discursiva.

Essa mesma relação percebemos em outros devotos que conversamos, seus atos são formas de se acharem conectados ao sagrado e, em muitos casos, percebemos a emoção deles ao falarem sobre os santuários, conforme relatos do Uarles A. da Silva,

solteiro, frentista, católico, morador de Ribeirão do Largo, Bahia e devoto de Pedro Afonso, disse que vai sempre a Cova de Pedro, aprendeu a devoção através dos seus pais que eram devotos de Pedro também, sempre faz promessas e pedidos ao santo da Cova e todas as vezes que passa perto dela entra e faz suas orações.

De acordo com Uarles

Graças a Deus e a ele (Pedro A.), sempre recebo as graças, vou às missas aos domingos, sempre leio a Bíblia, rezo sempre. Acho que não é troca, a gente pede a Deus e ele (Pedro A.) intercede por nós. Acho quando estou lá, tudo fica livre, o ar muda, o coração fica mais aberto quando estamos lá [...] Busco paz, lugar que acho paz e intercessão dele.

E de Dona Iraci S. B. Trindade, viúva, 68 anos, professora, católica, moradora de Rio de Contas, Bahia, devota do Sagrado Coração de Jesus

Freqüento as missas, rezo o terço todos os dias, o ofício duas vezes por semana, Pai Nosso todo dia de manhã e a noite [...] fui em Ituaçu a primeira vez tinha 7 anos, fui com minha avó e fui agora de ônibus [...] Você faz o pedido alcança a graça, aí você agradece a Deus, Deus não precisa que ninguém paga [...] Além da Gruta da Mangabeira, já fui na Lapa (Bom Jesus da Lapa) e até Trindade, não tenho preferências em relação aos santuários [...] existe vida além da morte e acho que se a gente praticar boas ações aqui, acho que a gente consegue retribuir lá [...] rezo para alcançar as graças, interesse nessa e na outra vida. [...] Os santos não tem obrigação de atender os pedidos, você faz e se não for atendida não vai perder a fé. Os santos não precisam de nós, a gente que está sempre pedindo para interceder por nós. Com interesse de viver uma vida tranqüila e preparar pra quando chegar na outra vida.

Observamos nesse relato de Dona Iraci que seu interesse na religião está na busca de viver uma vida tranqüila, como também em se preparar para a vida eterna, ela compreende que existe um caminho que deve ser trilhado pelos humanos para que possam ter vida tranqüila e entrar no Paraíso, por conta disso mantêm uma relação estreita com sua religião, inclusive visitando vários centros de peregrinação como o de Trindade no Estado de Minas Gerais, o da Gruta da Mangabeira em Ituaçu e o da Gruta do Bom Jesus da Lapa, na cidade de Bom Jesus da Lapa, ambos localizados no Estado da Bahia.

Ela relatou ainda que sua devoção é a mesma tanto na igreja local quanto no

santuário em Ituaçu, contudo fez diferenciações entre os dois santuários, dizendo que na Gruta da Mangabeira ela sente uma emoção maior, sente mais a manifestação do sagrado, ressaltando o modo sobrenatural em que ela foi encontrada através da queda do vaqueiro, outros testemunhos acrescentam a beleza natural do local como marca da presença do sagrado.

Da mesma forma, o Uarles (citado na p. 175-176) fez diferenciação entre a igreja local e o santuário da Cova de Pedro em Ribeirão do Largo, onde apontou claramente que lá sente mais a presença do sagrado. Estes espaços sagrados, de certa forma, ajudam na renovação da fé, na medida em que, através do ritual de visitação a fé do devoto é criada e recriada.

Nesse sentido, a ida nesses espaços serve para gerar novas experiências com o sagrado, contribuindo assim para a manutenção da fé, pois esses lugares são originariamente, na visão dos devotos, lugares de milagres, se diferenciando da igreja local, que embora o sagrado possa se manifestar e curar, mas isso só ocorre de forma excepcional, enquanto nos centros de peregrinação essa característica é mais evidente.

Para o ser humano religioso, a busca pela resposta das orações não tem um significado puramente prático, mas também, o interesse de saber se ele faz parte do sagrado, por conta disso que em muitas das narrativas dos devotos e das devotas percebemos uma alegria e satisfação em falar que suas preces, pedidos ou promessas, são sempre atendidas; sendo esse um sinal externo de pertencimento a ordem, ao sagrado.

De certo modo, a necessidade de purificação e atualização da fé, faz com que o ser humano religioso pratique rituais freqüentemente, pois há uma necessidade de permanecer no sagrado. Turner (1974, p. 116), em conformidade com Gennep, afirma que os ritos de passagem tem 3 fases, sendo que

A primeira fase (de separação) abrange o comportamento simbólico que significa o afastamento do indivíduo ou de um grupo, quer de um ponto fixo anterior na estrutura social, quer de um conjunto de condições culturais (um "estado"), ou ainda de ambos.

Nessa perspectiva, diríamos que tanto a Cova de Pedro como a Gruta da mangabeira, ou do Sagrado Coração de Jesus, se configuram como rituais de passa-

gem, pois o ser humano religioso ao buscar esses centros de peregrinação, sai de um estado de vida comum - embora não dissociado do sagrado, pois ele crê que sua vida é norteadada pelos seres espirituais e a presença do sagrado se faz sentir em sua vida de forma indireta, conforme já discutimos anteriormente -, para um estado de vida onde o sagrado se faz sentir de forma direta, com mais ou menos intensidade, nos rituais, devido ao sentimento que essas cerimoniais lhe faz nascer, dando-lhe a idéia da presença direta do sagrado. São esses momentos que Turner (1974, p. 118) vai nominá-los de "communitas", sendo os fenômenos liminares que "[...] oferecem uma mistura de submissão e santidade, de homogeneidade e camaradagem [...]". Nos espaços sagrados o indivíduo perde seus vínculos sociais baseado em sua condição política, jurídica e econômica, para adentrar em um mundo, no período liminar, considerado como "communitas", caracterizado pela igualdade dos indivíduos que se sujeitam ao sagrado.

O que ficou claro também, através dos diversos testemunhos e dos que foram reproduzidos acima, é que o ser humano religioso não concebe seu relacionamento com o sagrado dentro de uma perspectiva de troca, como supõe os diversos teóricos dessa temática, mas sim em um ponto de vista de agradecimento a Deus pelas bênçãos recebidas, mesmo porque a graça recebida, na visão dos diversos devotos e devotas que conversamos, é sempre maior do que é oferecido no voto ou promessa, não sendo possível pagar a graça recebida. E o fato de ir ao santuário de peregrinação, levando objetos e orações são formas de agradecimento e culto ao sagrado. Através dessas oferendas, é demonstrada a gratidão do povo; não percebemos sofrimento nem desconforto dos devotos e das devotas em irem aos santuários, pelo contrário, satisfação e prazer em estar ali.

De certa forma, os teóricos ao falarem em relação de troca, diminuem as devoções ao campo econômico e material, se constituindo em uma falha na interpretação desses fenômenos, pois nessas devoções encontramos pessoas que praticam sua fé diariamente, das quais muitos dos entrevistados - ou entrevistadas -, que foram nos centros de peregrinação estudados, não fizeram promessa alguma, mas foram somente por devoção.

Os teóricos quando chamam estas devoções de religiosidade prática, terminam pondo os dois grupos - daqueles que vivenciam sua religião de forma discursiva e os que a vivenciam de forma numinosa - dentro de um só, daquele grupo que mantém

uma prática religiosa utilitarista com o sagrado.

Em uma relação de troca, subentende-se que as partes envolvidas nesse processo são possuidoras de algo que interessa ao outro, sendo que nessa relação nenhum vínculo pessoal é estabelecido entre as partes. Mas os santos, Deus ou os deuses não precisam dos vivos, dos seus cultos e oferendas para continuarem a existirem como alguns teóricos, a exemplo de Durkheim (2003) fazem supor, pois para o ser humano religioso, o material veio a existir do espiritual e não o contrário, pois foi os deuses (ou Deus) que criaram a vida, a natureza e o cosmos, por conta do mundo espiritual ter sua existência definida é que eles buscam se ligarem e permanecerem unidos ao sagrado, evitando assim, o retorno ao caos e a uma vida sem significado, garantindo que suas vidas terão continuidade de existência após a morte.

Por conta desta visão de mundo, o ser humano religioso, quase sempre, verá a benção recebida como graça e não como pagamento. Quando oram, rezam, se deslocam para as reuniões da igreja local ou algum centro de peregrinação, vê estas ações como condições para permanecerem ligados ao sagrado e não como uma obrigação, mas como ações naturais. Assim como o natural para o ser humano secular é viver uma vida dentro desta perspectiva, assim se dá com o ser humano religioso, sendo natural para ele o viver de acordo com sua visão religiosa, não sendo isso para ele um peso, nem desconfortável, pois esta é a verdade que crê e é isso que lhe garante sentido de existência.

Se analisarmos esses fenômenos a partir de uma visão de mundo materialista ou secular, não nos colocando no lugar dos devotos, incorreremos no mesmo erro de Cristovão Colombo, citada por Todorov (2003, p. 51),

Até pedaços de barris quebrados aceitavam, dando tudo o que tinham, como bestas idiotas!" ("Carta a Santangel", fevereiro-março de 1493). Temos a impressão de que é ele o idiota: um sistema de troca diferente significa, para ele, a ausência de sistema, e daí conclui pelo caráter bestial dos índios.

Nesta citação Todorov censura Colombo por ter julgado os índios a partir de sua visão de mundo européia, sendo assim, para não cometermos a mesma falha de Colombo, se faz necessário, analisarmos os fenômenos religiosos a partir da visão de mundo dos seus praticantes, para que possamos compreendê-los como nos sugeri Geertz (1978), olhando-os dentro de suas trivialidades, buscando as lógicas que

norteiam suas ações, para que assim, possamos dissipá-los de sua aparente opacidade.

Encontramos também nos fenômenos estudados pessoas que se utilizam da religião e que, de acordo com suas práticas extraídas da observação de campo e dos seus testemunhos, percebe-se que a relação mantida por elas com a religião é numinosa, em que se privilegia a satisfação dos seus interesses seculares, saúde, trabalho, família, etc, sem a significação norteada por uma visão de mundo baseada nos Postulados Sagrados Fundamentais. Nessa experiência, nos fenômenos estudados, percebemos a presença, ainda que secundária, dos Postulados Sagrados Fundamentais ou a existência de resquícios deles nas práticas daqueles que vivenciam a religião de forma numinosa, conforme esclareceremos mais abaixo.

Essa forma de experimentar da religião não determina nos seus praticantes nenhuma forma prescritiva de vida - diferentemente da experiência discursiva -, limita-se na adesão a algum símbolo sagrado, sem gerar um comprometimento com os Postulados Sagrados Fundamentais. Na ausência de uma experiência discursiva do sagrado, essas pessoas vivem em um mundo dessacralizado, em que a religião ocupa um espaço secundário na sua visão de mundo. Embora essas pessoas acreditassem na religião e no mundo espiritual, todavia esta crença não tinha força suficiente, em suas vidas, para os comprometerem com os Postulados Sagrados Fundamentais presentes nos centros de peregrinações estudados. Esses vivem em um mundo dessacralizado e não importa o grau de dessacralização que o mundo tenha chegado, mesmo assim, segundo Eliade (1957, p. 17)

[...] o homem que optou por uma vida profana não consegue abolir completamente o comportamento religioso. Isto ficará mais claro no decurso de nossa exposição: veremos que até a existência mais dessacralizada conserva ainda traços de uma valorização religiosa do mundo.

Embora nesta passagem, o autor esteja se referindo as influências do pensamento religioso sobre as estruturas sociais dos nossos dias, podemos compreender, a partir dessa citação, que esse ser humano sabendo da existência da eficácia da religião, ainda busca seus ritos como solução para se alcançar alguma benfeitoria, acoplando estes ritos aos outros recursos disponibilizados pela vida em sociedade, sem, contudo participar de uma experiência religiosa discursiva.

O que percebemos através dos testemunhos colhidos nessas devoções, foi que a maior parte das pessoas, que conversamos sobre sua prática de fé, estava nos centros de peregrinação estudados, como praticantes de uma experiência religiosa discursiva. Contudo encontramos outras pessoas que buscaram a Cova de Pedro e a Gruta da Mangabeira, com o intuito de pagar uma promessa, fazendo deste ato um fim em si mesmo. Sem ver nessa ação uma condição, conforme defendemos acima, de se ligar e permanecer ligado ao mundo religioso que esses centros representam ou como forma de manutenção de uma experiência religiosa prescritiva que aponte para a idéia de purificação e salvação, por exemplo.

Na Cova de Pedro, durante os rituais, de visitação do dia 29 de junho, observados, não encontramos pessoas - experimentando da religião de forma numinosa - que estavam ali, exclusivamente, para cumprimento de promessa, contudo elas estão presentes nos discursos dos seres humanos religiosos que apontam a frequência delas no espaço da Cova, tanto durante a festa como no resto do ano, conforme apontou Sr. Euflorzino José (citado na p. 129), relatou que uma conhecida sua, da comunidade de Ribeirão do Largo, que não mantém nenhum compromisso com Postulados Sagrados Fundamentais de qualquer religião, o procurou pedindo para acompanhá-la juntamente com sua mãe a Cova de Pedro, para que ela pagasse uma promessa já recebida.

De acordo com ele, a promessa foi a seguinte: "ò meu Deus ajuda a alma de Pedro que Deus me ajuda que eu sare esse problema da minha perna". Problema esse, que os médicos até então não conseguiam resolver, por isso apelou para o sobrenatural.

Conforme dito acima, no espaço da Cova de Pedro não encontramos seres humanos vivenciando uma perspectiva numinosa da religião, mas tivemos contatos com eles em outros espaços, como é o caso do Sr. Valmirando Vieira Silva, 34 anos, católico, Serviços Gerais, devoto de Pedro Afonso, morador de Ribeirão do Largo, Bahia. Conversamos com ele em sua casa em Ribeirão do Largo, naquela oportunidade nos relatou que

[...] vou sempre na Cova de Pedro, tem umas falhas, as vezes tem anos que as condições fica meia fraca, sou vou na época da festa com o intuito de pagar promessa. A devoção veio de berço, meus pais tinham esta devoção. O que me move ir lá é as pessoas ir lá e aquela promessa teve o resultado feliz, isto que me move, não duvido, mas eu vou lá. Gostar mesmo de ir, não é de troca, se a promessa não for cumprida, vou lá do mesmo jeito. Vou pela religião (que o fenômeno representa) e pela movimentação. Junta as duas coisas, fica empate.

Conquanto na sua vida diária não mantenha nenhuma relação com o catolicismo, não freqüenta as missas, somente rezando o Pai Nosso para dormir, se denominou católico quando perguntado sobre sua religião.

De acordo com seu relato, fica claro que a idéia de eficácia, tanto pessoal como de terceiros, se constituiu como sua maior motivadora de freqüentar o espaço da Cova de Pedro. O que demonstra que sua experiência com a religião é numinosa, não lhe trazendo nenhuma prescrição de vida.

Na Gruta da Mangabeira também registramos a participação de pessoas que tinham os mesmos interesses - pagamento de promessa - dos da Cova de Pedro, sem que estas ações pudessem significar um comprometimento com um Postulado Sagrado Fundamental qualquer. Contudo, a maior parte das pessoas que fazem promessas - ainda que mantenham uma experiência numinosa com o sagrado -, nutre certo compromisso com esses santos que não vão além do período anual de suas festividades, visitando-os, somente, nesses períodos.

O Sr. Deraldo Marques Cruz, 58 anos, lavrador, católico, morador de Rio de Contas, relatou-nos que não vai às missas, só ora pedindo a proteção de Deus quando acorda e quando vai dormir. Disse-nos que é devoto do Sagrado Coração de Jesus da Gruta da Mangabeira e de Cosme e Damião, os santos gêmeos, tem imagens dos dois santos em sua residência. Foi na Gruta da Mangabeira por volta do ano de 2007 pela primeira vez e continua a ir até hoje, vai com o intuito de "[...] pagar alguma promessa [...]", embora tenha feito uma ressalva sobre essa ideia, "[...] acho que a graça não tem nada no mundo para poder pagar, não existe dinheiro, existe assim, paga-se com a fé no coração [...] justamente não tem como pagar". Em relação aos pedidos, nos disse, que mesmo que eles não fossem atendidos, continuaria insistindo até o último dia de sua vida, acrescentou ainda, que os santos não tinham obrigações de atenderem aos pedidos dos devotos.

Estes testemunhos deixam claro que a busca pelos santuários estudados, por parte desse grupo, são motivados por uma necessidade física ou material, demonstrando ter significado de menor importância quanto as suas concepções de mundo, onde esses santuários ocupam apenas papéis secundários em seus sentidos de existência.

Os sentidos das pessoas, que experimentam da religião de forma numinosa, estão pautados na busca de um bem estar pessoal, como um fim em si mesmo, tendo

esses santuários como mais um recurso social para satisfazerem suas necessidades. Ainda que, reconhecidamente percebemos uma relação bastante prática desse grupo com os santuários estudados, fazendo com que os teóricos desta temática vejam nessa prática uma relação de troca, contudo, pensamos ser essa uma palavra bastante forte e que pode não abarcar a relação que essas pessoas têm com os espaços estudados, pois nas suas visões, conforme testemunhos acima, eles mesmos, rechaçam esta ideia de troca, denominando a resposta as suas promessas de graça.

Mesmo que tomemos a ideia de troca, dentro do Cristianismo, como característica desses fenômenos, de todo modo, essa relação só valeria para o culto das almas e dos santos populares, pois estes necessitam dos vivos, de suas orações e dos pedidos de realização de missas em prol de suas almas, para que possam sair do purgatório e ir para o Paraíso, seguindo uma visão católica desse tema.

Essa mesma ideia Taylor, citado por Durkheim (2003), observou nos seus estudos do surgimento do pensamento religioso primitivo, quando buscou descobrir como foi que o indivíduo passou do culto dos antepassados para a ideia das divindades, chamadas por ele de espíritos cósmicos, ou seja, espíritos que nunca encarnaram. Admitiu que o ser humano pudesse comercializar com os espíritos dos antepassados, pois ambos tinham necessidades que podiam ser supridas mutuamente, porém, advertiu que essas necessidades deixaram de existir com o surgimento dos espíritos cósmicos, por conta deles não terem nenhuma necessidade dos humanos e, por conta disso, o indivíduo "Implorou sua assistência, solicitou-a mediante oferendas, preces [...]" (TAYLOR apud DURKHEIM, 2003, p. 40).

Tomando como base os argumentos de Taylor, realmente encontramos na devoção na Cova de Pedro alguns testemunhos que apontam para a necessidade de se fazer oração por ele, como também de acender velas com o intuito de iluminar sua alma. Abaixo transcrevemos algumas cartas encontradas na Sala dos Milagres, durante trabalho de campo no dia 29 de junho de 2013 na Cova de Pedro em Ribeirão do Largo,

Carta 1 (ANEXO A, p. 243):

Minha alma de Pedro peço a você mi dar tudo de volta o que perder tira minha mal sorte abre meus caminhos. Mim dar o pai de meu filho de volta quebra qualquer maldição de meu casamento mim dar um lar de paz estou lhe mandando a vela lhe prometo não esquece de te obrigado pela graça recebida.

Carta 2 (ANEXO B, p. 244):

Hoje dia 29 de junho de 2013 eu e minha família, meu namorado, estamos aqui pra te agradecer por todas as graças alcançadas e por todas as lutas que foram vencidas durante todo o ano. Que a minha fé almente ainda mais, e que com trabalho e dignidade eu consiga alcançar todos os meus objetivos. Obrigado, por mais uma vez eu poder estar aqui com minha família que eu só tenho a te agradecer. Agradeço a meu avô, a minha avó, o meu namorado, as minhas tias, meus primos... e te peço que olhe por minha mãe e minha irmã e que tudo se resolva da melhor forma possível. Também peço saúde pra meu pai que eu tanto amo é com muita fé que eu estou aqui hoje pra te agradecer e pedir que o meu desejo seja realizado durante esse ano, para que no ano que vem eu esteja aqui pra ti agradecer por mais uma graça alcançada, pagando assim mais uma promessa. Obrigado!!!
Cinara

Carta 3 (ANEXO C, p. 245):

Entrego em vossas mãos minha de Pedro, para que consiga perder peso, é por questão de saúde, mim ajude não deixe fraquejar em nenhum momento, mim de forças coragem e determinação. Ano que vem estarei de volta para agradecer todas as bênçãos alcançadas. Obrigado?
Alma Milagrosa!!
Assinado Margarete Oliveira

Nas duas primeiras cartas, observa-se que o pedido do devoto ao santo, se configura em uma quantidade enorme de solicitações das mais variadas, desde a relação amorosa e financeira como da necessidade de se obter saúde, já na terceira, a Margarete faz um pedido para que Pedro a ajude a perder peso, nas entrelinhas percebemos o drama da devota, ela faz uma observação de que a sua necessidade de perda de peso é por saúde e não por estética. O que essas três cartas comprovam é que Pedro Afonso é um santo sem especialidades, sendo buscado para resolver qualquer problema de qualquer natureza.

Na carta 1, o devoto depois de fazer seu pedido termina a carta prometendo ao santo não lhe esquecer, ao mesmo tempo em que lhe agradece pela graça já recebida. É provável que a alusão de não esquecê-lo diz respeito à necessidade de Pedro Afonso de receber orações e velas acendidas como forma de iluminar sua alma, caso ele esteja no Purgatório.

Nas cartas 2 e 3, as devotas não fazem referencias de não esquecer do santo, mas faz menção de voltar no ano seguinte para agradecer a benção recebida. Como

na Cova de Pedro é comum acender velas e soltar alguns fogos como fruto de pagamento de promessas, sendo possível que seja essa a forma de agradecimento utilizada por Cinara e Margarete durante suas visitas a Cova de Pedro, corroborando com a idéia da necessidade de se orar e acender velas em prol da alma de Pedro, muito comum nas falas dos devotos.

De todo modo, nas três cartas a ênfase de seus escritos está muito mais no suprimimento da necessidade do devoto e da família, no caso da carta 2, do que na necessidade do santo. O que demonstra que dentro dessa relação devoto-santo é o devoto que é mais necessitado dos santos do que o inverso, pois em outras cartas os devotos não fazem referencia nenhuma a voltar ao santuário, a acender velas ou fazer orações para a alma do santo, limitando-se apenas a fazer seu pedido e a agradecer ao santo, conforme observamos nas cartas abaixo,

Carta 4 (ANEXO D, p. 246):

Pedro,
Peço-lhe para abençoar meus caminhos no meu trabalho, na minha vida sentimental, abençoa esta nova etapa da minha vida, repara esta obra que ainda não começou. Abençoa esta minha irmã que irá dar a luz ilumina ela neste parto.
Obrigado por tudo / Livia

Carta 5 (ANEXO E, p. 247):

Glorioso São Pedro: hj dia 29 te peço junto com nosso senhor Jesus Cristo que mim ajuda a resolver todos meus problemas Livrei-me dos inimigos, abre meus caminhos, Livrai meu filho de todo mal Livrai! Tirai do vicio do cop, cigarro, da rua fazei com que ele seja um rapaz digno Livrai dos inimigos carnaís e espirituais. Abre os caminhos do meu esposo Livrai de todos problemas e abrir os caminhos. E daí todos nós saúde, paz e muitas felicidades e muitas vitórias e honrarias.
Te peço São Pedro glorioso que repreenda os meus inimigos e tirei todos dos meus caminhos. Faizei com que recebemos esse dinheiro que esta na justiça novembro e dezembro e metade do décimo terceiro ref. Ano de 2012. Abençoe que conseguimos receber com urgência.
Obrigado Meu Glorioso São Pedro!!!
Amém e Amém.

Nestas duas cartas, fica evidente que a busca ao santuário e a entrega da oração em formato de carta desses devotos, se constitui como um apelo ao santo para que esse interceda por eles garantindo-lhes, por fé, a resolução dos seus problemas. Observamos também que para esses indivíduos o controle do mundo está debaixo da

vontade divina, ela pode interferir em todas as áreas da vida do ser humano, demonstrando ser a religião que lhes dá segurança e lhes empresta significado da sua existência.

Em outras cartas deixadas na Cova de Pedro, os devotos não fazem nenhum pedido direto, conforme observamos abaixo,

Carta 6 (ANEXO F, p. 249):

Advogado fiel

Não vou mim preocupar com as perseguições as pedras que mim benção Jesus esta por perto, eu posso confiar, eu posso descansar Jesus está por perto.

Pra falar atire a primeira pedra aquele que não tem pecado, aquele que não erra, pra mim defende diante do inimigo toma minha dor pra chorar comigo, pra mim sustentar debaixo de tua testa, isso é fato consumado, as minhas causas impossíveis serem sempre enserradas pelo meu advogado, meu advogado é o meu senhor, ele mim defende do acusador, minha causa entregue em suas mãos posso descansar o meu coração, minha audiência ele já marcou garantiu de novo que sou vencedor, meu advogado mora lá no céu verdadeiro [...] e pra sempre fiel.

Advogado fiel

Advogado fiel

O meu Jesus é pra mim advogado fiel.

Carta 7 (ANEXO G, p. 250):

Meu barquinho

O vento balançou meu barco em alto mar o medo mim cercou e quis mim afogar mais então eu clamei, ò filho de Davi ele mim escutou por isso estou aqui o vento ele acaumou o medo repreendeu quando ele ordenou o mar obedeceu.

Não temo mais o mar pois firme esta minha fé no meu barquinho está Jesus de Nazaré.

Se o medo mim cercar ou se o vento soprar seu nome eu clamarei e ele mim socorrerá [...]

Diferentemente das outras cartas apresentadas até aqui, estas duas não são direcionadas a Pedro Afonso, mas a Jesus Cristo, nelas os devotos de forma direta não estão fazendo nenhum pedido, antes estão adorando a Jesus o reconhecendo como advogado fiel, carta 6, e como o condutor da sua vida, conforme a carta 7.

Na carta 6, Jesus é apresentado, pelo devoto, como um advogado fiel, a sua presença garante, ao devoto, segurança em todos os sentidos da vida, além de garantir perdão dos pecados diante do acusador, provavelmente o devoto esteja fazendo

alusão ao diabo que é o principal acusador na visão cristã. Essa carta também representa uma forma de adoração a Jesus, sendo um reconhecimento do devoto, que sua vida está sob controle da divindade, lhe garantindo paz e segurança em todas as áreas de sua existência como também da morte, pois quando faz alusão ao perdão dos seus pecados e que Jesus o livra do acusador, isso lhe garante também certezas, por intermédio da fé, de vida eterna.

Na carta 7, o devoto identifica Jesus como o guia do seu barco, o barco representa a própria vida do devoto, e a presença de Jesus no seu barco lhe garante segurança para viver no tempo de bonança ou de turbulência, bonança representada pela calmaria do mar e turbulência representada pelas ondas. E quando faz referencia da presença de Jesus na sua vida, como também da firmeza de sua fé, isso lhe trás segurança e certezas quanto sua vida, dando-lhe garantia de continuidades que a morte não encerrará, pois se Jesus ressuscitou e não voltou a morrer, logo todos os que crêem nele ressuscitarão para viver com ele para sempre, conforme I Tessalonicenses 4:16-18,

Porquanto o Senhor mesmo, dada a sua palavra de ordem, ouvida a voz do arcanjo, e ressoada a trombeta de Deus, descera dos céus, e os mortos em Cristo ressuscitarão primeiro; depois, nós, os vivos, os que ficarmos, seremos arrebatados juntamente com eles, entre nuvens, para o encontro do Senhor nos ares, e, assim, estaremos para sempre com o Senhor.

Consolai-vos, pois, uns aos outros com estas palavras.

As cartas deixadas na Gruta da Mangabeira como oferenda de agradecimento das bênçãos recebidas não diferem muito das encontradas na devoção na Cova de Pedro, conforme observamos nas três cartas transcritas abaixo,

Carta 8 (ANEXO H, p. 251):

Alzenon Pereira Santos

Pedidos

- 1- To fazendo esses pedidos pra Deus e todos os santos e pro Senhor Bom Jesus pra [?] mim dar saúde paz felicidade. Pra que eu posso voltar a ser a pessoa alegre que eu era que eu volto a minha memória Meu Deus e todos os santos
- 2- Que Deus cós Santos mim De saúde força coragem. Pra mim e minha família e pra todos
- 3- Que Deus e de mim ajudar que eu mim oro (melhor) logo e de minha saúde meu Deus.
- 4- É Deus e Sagrado Coração nossa senhora aparecida Bom Jesus nossa Senhora de Fátima e Santa Luzia e todos os Santos e di mim ajudar e mim dê saúde
E meu anjo de guarda

Faço esses pedidos com muita fé e os meus pedidos sejam atendidos com a fé que eu tenho em Deus. Mim dê saúde meu pai.

Carta 9 (ANEXO I, p. 252):

Coração de Jesus inteceda (interceda) pelo Janaicé Santana do Santo e Elivetó da [?] para que ele sinta o verdadeiro Amor de Deus e sua fanilha (família).

Antonio Izael Conceição Santana Coração de Jesus inteceda (interceda) a Deus pelo esse teu filho que não pode trabalhar e que ele possa ser aprovado nas pericisse (perícia) no NSS (INSS - Instituto Nacional de Seguridade Social) e ele possa ter o salário dele para nater (manter) sua família.

Deus que proteja ele sua familia de todos mal. De a saúde Dele amem. Abençoí Jascimim Osmariana e eu Ana Rita. Intecede pelo dona Madalena que ela continui sendo essa mãe gereira (guerreira) com seus filho. Amem

Carta 10 (ANEXO J, p. 253):

O sagrado Coração de Jesus.

Enteceda (interceda) pela minha família, levai (livrai) nós de todas coizas ruinhas (ruins), traga para nosso lares os anjos bons e toda paz.

Ajuda que a minha filha [?] encontra toda paz e conciga (consiga) a falar só vós Jesus podem operar este milagres, pesso pela saude de todos nós, pesso perdão por todos os meus pecados, liberta me de todos os meus erros pesso que faça com que eu consiga a realizar os meus sonhos que é vender o terreno para reforma, pagar os empréstimos e faser o casamento da minha filha.

Agradeço pala minha cura, muito obrigado senhor, muito obrigado Vigem Maria mãe de Jesus pois a virgem que eu entecidi e recebi as graças (graças). Amem

Na carta 8, o Sr. Alzenon recorre a Deus, a todos os santos, ao anjo da guarda e principalmente ao Senhor Bom Jesus para que ele possa ter sua saúde restabelecida, assim reencontraria a paz e a felicidade. Pede também saúde para sua família e para todos, terminando sua carta confirmando que tem fé em Deus.

Na carta 9, a Sr. Ana Rita pede ao Coração de Jesus que interceda junto a Deus por Janaicé e Elivetó com suas respectivas famílias para que eles posam sentir o verdadeiro amor de Deus. Pede também a providencia do Sagrado Coração para que o Sr. Antonio Izael consiga se aposentar por invalidez, para que possa sustentar sua família, além de interceder junto ao santo pela saúde e proteção dele e dos seus familiares. Termina a carta pedindo a benção para si e para outras pessoas.

Na carta 10, o (a) autor (a) começa pedindo ao Sagrado Coração de Jesus que interceda por ele e sua família, livrando-os do mal e dando-lhes paz, permitindo somente a entrada dos anjos bons em suas casas. Pede para que sua filha encontre paz e que Jesus possa operar um milagre na vida dela, pois a filha não consegue falar. Continua pedindo perdão pelos seus pecados e erros cometidos, segue solicitando ajuda para vender um terreno para que possa reformar, provavelmente, sua casa, pagar algumas dívidas e fazer o casamento da filha. Termina a carta agradecendo ao senhor, provavelmente o Sagrado Coração de Jesus, e a Virgem Maria pela cura recebida.

Todas as três cartas acima estão pedindo cura para si ou para outrem, com o intuito de alcançá-la, com exceção da carta 9, recorrem aos diversos santos do catolicismo, inclusive ao anjo da guarda, na carta 8. Inferimos que a enfermidade é a causa da falta de paz apontada nas cartas 8 e 10 pelos devotos.

Percebemos, principalmente, nas cartas 9 e 10 uma preocupação clara dos devotos com a espiritualidade pessoal e de, provavelmente, familiares e amigos, quando se pede, para que eles sentissem o amor de Deus, na carta 09, perdão pelos pecados e pelos erros cometidos, na carta 10.

O que significa, de certa forma, que o estar nesse centro não se configurava apenas numa busca de recebimento de milagres, mas também de purificação para si e para que Deus pudesse, através desses pedidos, alcançar a outros, conforme carta 9.

Já na carta 8, embora pareça que o interesse é somente a busca da cura, contudo a referencia a sua fé pode significar uma prática religiosa discursiva e não puramente mágica ou numinosa. Ainda que fosse uma relação puramente mágica, não podemos extrair de sua fala que ele estivesse trocando com o sagrado, pelo contrário, o que observamos é uma impotência e uma súplica a Deus para que ele fosse atendido.

A diferença principal entre as cartas da Cova de Pedro das da Gruta da Mangabeira está na prática do voto - pedido de ajuda acompanhado com uma ação de acender velas e visitar o santuário no ano vindouro - presente em algumas cartas endereçadas a Pedro Afonso e que, durante todo o trabalho de campo, não foram encontradas no santuário da Gruta.

Observamos que as cartas, dos dois centros estudados se configuram em cartas de pedidos e agradecimentos a Deus e aos santos, com raríssimas exceções são cartas votivas, mas mesmo nesses casos as relações estabelecidas são de depen-

dência entre o devoto e o santo, não sendo observado, nas cartas ou nas entrevistas, que o devoto concebesse essa relação, com esses centros e os santos que eles representam, como sendo uma troca.

Dessa forma, discordamos de Taylor (apud DURKHEIM, 2003) - e dos diversos teóricos das Ciências Sociais - quanto à adoção da idéia de comércio como modelo explicativo dessa relação devoto-santo, tendendo a vê-la dentro de uma perspectiva de troca, pois entendemos que a idéia de troca não abarca a complexidade dessa relação.

Marx afirma que

[...] Na troca, um valor de uso, seja ele qual for, tem exatamente tanto valor quanto outro qualquer, levando-se em conta aí uma proporção conveniente. Ou, como diz o velho Barbon (1696): "Uma espécie qualquer de mercadoria vale outra no momento em que o seu valor de troca é o mesmo.

Para produzir mercadoria, ele não precisa produzir apenas valor de uso, mas valor de uso para outros, valor de uso social. {E não só para outros simplesmente. O camponês da Idade Média produzia o trigo do tributo para o senhor feudal, e o trigo do dízimo para o clérigo. Embora fossem produzidos para outros, nem o trigo do tributo nem o do dízimo se tornaram por causa disso mercadorias. Para tornar-se mercadoria, é preciso que o produto seja transferido a quem vai servir como valor de uso por meio da troca.} (MARX, 1996, p. 167 e 170).

Sendo assim, para o autor, a nossa produção só passa a ser mercadoria quando o produto do nosso trabalho passa a interessar a outros, passando a ter uso social sendo distribuído por intermédio das trocas.

Dentro dessa relação à troca se efetua dentro de uma perspectiva de equivalência entre as mercadorias. Observemos que o próprio Marx distingue as relações comerciais das relações de dependência que caracterizavam tanto a sociedade feudal como as relações entre o ser humano e o sagrado.

Sahlins (1974) ao analisar o famoso ensaio de Mauss sobre "O espírito do dom", concluiu com base nesse ensaio que as relações de reciprocidade estabelecida na sociedade dos Maoris, povo nativo da Nova Zelândia, se dava a partir da crença do hau - força vital - que existe em todas as coisas. Então, quando uma pessoa dava um presente para alguém, esse tinha que retribuir sendo generoso com um terceiro, que por sua vez seria generoso com o primeiro, devolvendo-lhe a generosidade por meio de um bem supostamente equivalente ao doado.

Essa relação se estabelecia dessa forma, devido ao temor que o espírito, do bem doado, possuísse o seu receptor por esse não ter dado continuidade a partilha, restando assim o espírito do bem recebido. A única forma de desprender-se desse espírito era passando ele adiante por meio da doação de outro bem, supostamente, equivalente. Dessa maneira se estabelecia na sociedade Maori um controle espiritual sobre o processo de intercâmbio material, conforme nos aponta Rodrigues Campos no seu texto sobre "El torno a La cuestión de La reciprocidad como principio de La relación ritual con lo sagrado" (texto Inédito), indicando ainda, que nas sociedades religiosas o material não pode estar dissociado do espiritual, pois é ele que rege as relações humanas e foi a partir dele que o material veio a existir, por conta disso a vida material está subordinada a princípios desse mundo, o espiritual.

Concordamos com Rodrigues Campos (texto Inédito) quando afirma que os princípios que regem a relação do ser humano com o sagrado, a religião, é diferente dos que regem as relações entre iguais, pois a relação frente ao sagrado será sempre dentro de um princípio de hierarquia e, por conta disso, de dependência, enquanto fora do mundo religioso, o que move as relações humanas, em via de regra, são as relações de trocas.

Dentro de uma perspectiva cristã, ainda que nas cartas 1, 2 e 3, os devotos juntamente com seus pedidos fazem promessas ao santo, utilizando-se do termo pagamento no caso da carta 2, entretanto a relação que as determina é da gratuidade da benção recebida, pois o ser humano religioso não estabelece uma relação de troca com o sagrado, quanto a ele o sentimento será sempre de dívida, não no sentido monetário da palavra, pois a benção recebida será sempre maior, do que aquilo que o devoto pode oferecer através de sua prática religiosa.

Essas promessas efetuadas pelos devotos, na realidade, são práticas votivas muito comuns nas religiões desde a antiguidade. De acordo com Vidal (1997, p. 640) o voto é um "Compromiso adquirido com La divinidad em virtud del cual y como muestra de gratitud, o com La intención de solicitar algo de Ella, se realizaba um acto religioso no obligatorio".

O voto é um ato religioso voluntário que praticado dentro de uma perspectiva religiosa serve, em alguns casos, de purificação do crente, que ao fazê-lo buscará aproximação com o sagrado retirando provisoriamente algum objeto do seu interesse ou fazendo uma romaria a algum lugar sagrado.

Nesse sentido o voto, quando atendido, também cumpre a função de criar certezas da veracidade da vida religiosa, através dele o crente renova suas experiências com o sobrenatural.

Não encontramos nenhum testemunho ou carta deixada, nas devoções da Cova de Pedro e da Gruta da Mangabeira, que aponte para a ideia de comércio como relação norteadora entre os grupos que participam destas devoções com o sobrenatural, exigindo ou cobrando serem ouvidos pelos seres sagrados; ao contrário encontramos muita satisfação e gratidão por parte das pessoas, sem em nenhum momento apontarem para uma obrigação delas de irem aos espaços sagrados ou dos santos de satisfazerem suas vontades.

Notamos nas falas, uma impotência das pessoas diante das dificuldades da vida e a clara dependência da interferência do sagrado, para que pudessem resolvê-los. O sentimento que percebemos dentro desta relação foi de gratidão por todas as bênçãos já recebidas e no renovo dos pedidos para o ano vindouro, percebemos o reconhecimento pelas graças já alcançadas, sendo isso a base dos sentimentos das pessoas.

O que apreendemos nas devoções estudadas, e que nos foi confirmado pelos testemunhos, é que a relação que existe entre o ser humano e o sagrado é um vínculo de dependência e não de troca. Essa mesma ideia é defendida por Durkheim (2003, p. 52) quando afirma,

Com efeito, um culto não é simplesmente um conjunto de prescrições rituais que o homem é obrigado a seguir em certas circunstâncias; é um sistema de ritos, de festas, de cerimônias diversos que apresentam todas as características de retornarem periodicamente. Eles correspondem à necessidade que sente o fiel, de manter e fortalecer, a intervalos de tempo regulares, o vínculo com os seres sagrados dos quais depende.

Em se tratando daqueles que mantêm com o sagrado uma experiência religiosa discursiva, muitos nos disseram que não faziam promessas, mas somente pedidos, o que nos pareceu uma necessidade de se fazer uma clara distinção da sua prática daqueles que buscam, somente, a graça ou pode significar também um interesse de diferenciar sua prática religiosa daquelas referenciadas pelos pesquisadores - e reproduzidas pela sociedade no seu cotidiano - como relações de troca e de pagamento, podendo indicar certa influência dos pesquisadores desta temática sobre esse

campo de estudo, corroborando a afirmação de Augé (2006), que via nos discursos dos índios americanos, sobre sua história, uma clara influencia dos seus pesquisadores. Mas, mesmos esses que buscam a graça como um fim em si mesmo, não demonstraram que estavam comercializando com os santos, deixando claro nas suas falas a relação de dependência que mantinham com esses seres espirituais, bem como seu reconhecimento pelas graças alcançadas. É provável que encontremos respaldo para essa prática em Lucas 17:11-19 que diz:

Jesus continuava viajando para Jerusalém e passou entre as regiões da Samaria e da Galileia. Quando estava entrando num povoado, dez leprosos foram se encontrar com ele. Eles pararam de longe e gritaram:- Jesus, Mestre, tenha pena de nós! Jesus os viu e disse:- Vão e peçam aos sacerdotes que examinem vocês. Quando iam pelo caminho, eles foram curados. E, quando um deles, que era samaritano, viu que estava curado, voltou louvando a Deus em voz alta. Ajoelhou-se aos pés de Jesus e lhe agradeceu. Jesus disse:- Os homens que foram curados eram dez. Onde estão os outros nove? Por que somente este estrangeiro voltou para louvar a Deus? E Jesus disse a ele:- Levante-se e vá. Você está curado porque teve fé.

Fica claro neste episódio bíblico, a censura de Jesus pela falta de reconhecimento demonstrada pelos outros 9 leprosos curados que não retornaram para glorificar a Deus, sendo possível que seja este sentimento de agradecimento e reconhecimento, presente no leproso citado acima, que mova as pessoas a retornarem - em sinal de adoração a Deus pela graça alcançada -, aos centros de peregrinação, visto que o texto bíblico não faz menção de haver perigo do retorno da lepra por conta da ingratidão daqueles que não retornaram para agradecer.

A ideia de culto de Durkheim (2003) deixa-nos claro que, para que haja culto, devem-se prestar ritos regularmente, pois os humanos sentem necessidades regulares de cultuar, significando que ele tem a motivação e a disposição para prestar ritos diligentemente.

Nessa mesma linha, Bastide (2001, p. 31) afirma, sobre o candomblé, que o culto privado é mais importante do que o público, pois no culto público a sua lógica não é revelada, sendo essa apenas uma pequena parte do candomblé e "[...] que a religião africana vai colorir e controlar toda a existência de seus adeptos".

Em outras palavras, dentro de uma perspectiva de experiência discursiva com o

sagrado, o culto público é um reflexo do privado e do comprometimento com os postulados Sagrados Fundamentais neles inseridos. Então, podemos inferir que a experiência religiosa numinosa vivenciada por aqueles que fazem o ritual de visitação anualmente, ao estar dissociada de uma experiência discursiva do sagrado, está vivenciando a religião de uma forma muito mais próxima daqueles que praticam a magia.

Malinowski (1984, p. 90) definiu a magia, dentro do campo do sagrado, "[...] como uma arte prática constituída por actos que são apenas meios para um fim objectivo que se espera vir a desenrolar posteriormente [...]".

Tomando como base este conceito de Malinowski, podemos afirmar que uma parcela dos visitantes, desses centros, está participando dos ritos religiosos numa mesma perspectiva dos ritos mágicos. Suas práticas são religiosas, pertence à religião, porém sua essência de utilização é mágica, pois seus atos possuem um fim em si mesmo, sem, contudo provocar neles um comprometimento com os Postulados Sagrados Fundamentais a que esses centros estão ligados. Possivelmente, essa forma de se relacionar com o sagrado, tão comum nos nossos dias, sejam reflexos, dos que os autores das ciências sociais, denominaram de dessacralização do mundo.

Essa relação com o sagrado onde a experiência mágica vai nortear a vida do devoto já estava presente no Brasil colônia, conforme já discutido anteriormente. É provável que essa prática, no Brasil, tenha encontrado seu aporte na obrigação de conversão ao Cristianismo, dos índios e dos negros, imposta pelas autoridades portuguesas. Assim a estratégia utilizada pela Igreja no processo de "convencimento" dos índios e negros, foi da substituição e da inserção do culto aos santos, porém a falta de compreensão da teologia católica e do desinteresse de apreendê-la, fez com que o cristianismo internalizado tenha sido marcado pelas aproximações e amalgamas com as crenças existentes nos receptores dessa teologia.

Diante da obrigatoriedade de ser católico, até finais do século XIX, todos tinham que demonstrar serem bons católicos, pelos menos nos cultos públicos, a perigo de serem julgados como hereges pela Inquisição. Com a separação da Igreja do Estado, a Santa Sé buscou introduzir nos seus fiéis a necessidade de observância dos seus dogmas; esse processo ficou conhecido no Brasil como Romanização. Silva dos Santos (2011, p. 2), afirma que esse processo de romanização consistiu em um

esforço da Igreja (instituição) em uniformizar as crenças e os ritos

produzidos por um catolicismo que tem nas suas bases num conjunto de tradições originárias da Europa medieval e de elementos adotados das culturas africanas e indígenas.

A busca da uniformização das crenças e ritos por parte da Igreja demonstra, fatalmente, que havia diferenças quanto ao significado de ser católico no Brasil dos finais do século XIX e XX, segundo o autor, e que, também, são observáveis até hoje. É provável que a não obrigatoriedade de ser católico - abolida pela proclamação da República no Brasil em 1889 que promoveu a separação do Estado da Igreja - tenha contribuído para o desenvolvimento de uma prática religiosa mais pessoal e cada vez mais mágica. Pois, enquanto havia a obrigatoriedade de participação nos cultos públicos, ainda, que na maior parte do Brasil esses cultos estivessem controlados por leigos, de toda sorte não deixavam de reproduzir-se nesses espaços os dogmas da Igreja, ainda que a prática mágica fosse mais evidente. Se as confrarias controladas por leigos não reproduzissem todos os dogmas da Igreja, já que a crença transmitida nesses espaços dependia da fé da liderança leiga, contudo se encontravam nessas confrarias a idéia católica de salvação, purgatório e caridade como pressupostos necessários de vida religiosa.

Com a romanização em finais do século XIX, a Igreja buscou substituir os leigos na liderança das devoções locais e como estratégia os padres - trazidos da Europa para dar início ao processo de romanização da Igreja no Brasil - passaram a incentivar o culto de santos controlados por eles, como o Sagrado Coração de Jesus, com o intuito de esvaziar o culto aos santos locais controlados por leigos, promovendo assim, a transferência da devoção aos santos locais para santos controlados pelos clérigos imbuídos da romanização da igreja.

A partir do século XIX, o crescimento urbano no Brasil passou a ser alavancado, se intensificando a partir de 1920, graças à industrialização da produção e a utilização de máquinas na produção agrícola, acarretando na migração de pessoas do campo para as cidades. A partir de 1970 o Brasil deixa de ser um país agrário para ser um país urbanizado.

Diante dessas transformações sociais e econômicas, as mudanças na estrutura de vida das pessoas que viviam em um contexto agrário, em que o modo de vida, costume e crenças eram praticamente iguais, ao migrarem para as cidades, são lançadas dentro de um espaço onde as idéias são compartilhadas nos diversos ambi-

entes sociais, trabalho, lazer, amigos, vizinhos, etc.. Nessa interação social entre diferentes idéias e visões de mundo põe-se em cheque as diversas plausibilidades dos diversos grupos que formam a sociedade, nesse contexto ocorre as misturas, as aproximações e a perda de práticas e idéias que não encontram espaço na nova plausibilidade surgida dessa interação. Pode ser que diante das misturas dos diversos Postulados Sagrados Fundamentais, do branco, negro, do índio e no século XX no Brasil, do espiritismo kardecista e das crenças orientais, tenha levado essa estrutura ao colapso e a perda de sentido, da plausibilidade, fazendo com que algumas pessoas experimentassem a religião de forma numinosa, pois diante da perda da plausibilidade da sua visão de mundo religiosa, preferiram se firmar nas bases mais "concretas" de sua fé que lhes restaram, que são suas experiências mágicas com o sagrado.

Augé (2006, p. 124), reconhece essa dessacralização do mundo na contemporaneidade marcada pela diversidade dos sentidos empregada pelos atores sociais advindas dos "[...] entrecruzamientos, imbricaciones y rupturas [...]" vivenciadas por eles ao longo da história, amplificadas pelo contato com o outro no período colonial e, posteriormente, a partir da revolução industrial.

O autor reconhece que nessa dinâmica do contato entre mundos diferentes, se criaram novos mundos que continuam a reproduzir-se e a mesclar-se com outros mundos, se constituindo uma complexidade da contemporaneidade.

Neste contexto, segundo Augé (2006) as cosmologias intermediárias foram perdendo espaço, desde o processo de colonização, para as cosmologias individualizadas, dando origem a práticas religiosas autônomas e sem necessidade de intermediação da Igreja nesses cultos. O autor afirma ainda que

[...] una de las características de nuestra época fuera volver a atribuir a los individuos la responsabilidad de crear los modos de relación con los demás, modos capaces de permitirles vivir y compensar solitariamente el déficit simbólico que acarrea el hundimiento de las cosmologías intermediarias y de sus mediaciones constituidas (AUGÉ, 2006, p. 87).

Assim, os indivíduos foram criando, a partir da fusão de mundos diferentes, uma lógica explicativa da vida, de forma individualizada, em que sua base de explicação acerca das divindades e do futuro se apóia em bases pessoais, sem referências as

mediações constituídas ou organizadas. Atré-ladas a essa lógica individualizada da religião, o advento do pensamento científico foi outro fator importante de influência sobre essas concepções de mundo, sendo provável que a partir das explicações científicas a cerca dos fenômenos naturais e sociais tenha, gradualmente, influenciado os indivíduos em suas explicações de mundo dentro desses campos, deslocando-as de concepções puramente religiosas para científicas. E em épocas posteriores, substituindo as concepções religiosas da vida por científicas, deslocando a religião, gradualmente, da base principal de suas vidas para manter com ela relações secundárias.

Nessa mesma linha, Berger (1985) afirma que durante muito tempo a religião monopolizou o pensamento e ação dos humanos na sociedade, contudo essa relação se modificou a partir do século XIX com as transformações socioeconômicas provenientes da Revolução Industrial que engendrou a secularização e o pluralismo. Aos poucos a transformação social proveniente dessa nova dinâmica de produção, acarretou em transformações profundas na sociedade e na, conseqüente, desestruturação das antigas tradições. Ao deslocarem as populações do campo para as cidades, aos poucos as redes de solidariedade que norteavam a relação no campo, baseadas em concepções de existência comum a aquela coletividade, foram sendo substituídas por relações mais individualizadas - devido ao choque de uma pluralidade de mundos que se encontraram ou se construíram no ambiente das cidades - que refletiram nas concepções de mundo dessas populações.

Berger (1997, p. 78) garante ainda que

O indivíduo existe numa pluralidade de mundos migrando de um lado a outro entre estruturas de plausibilidade rivais e muitas vezes contraditórias, cada uma sendo enfraquecida pelo simples fato de sua coexistência involuntária com outras estruturas de plausibilidade. Além dos 'outros significantes' que confirmam a realidade, há sempre e em toda a parte 'aqueles outros', incômodos refutadores, descrentes - talvez o incômodo moderno por excelência.

Assim, na sociedade moderna, a característica dessa nova realidade é que a religião perde o monopólio do pensamento ao se desvincular-se do Estado, abrindo-se para a inserção e fomentação de outras concepções de existência religiosas ou não. A partir desse momento, o acréscimo dos fiéis seguiu-se de forma voluntária, não sendo mais provenientes de uma obrigação imposta por uma autoridade religiosa. Berger

(1997) demonstrou com clareza como as velhas construções de plausibilidade, construídas por uma cosmovisão religiosa que davam garantias as certezas subjetivas, vão se esfacelando na medida em que a moderna sociedade industrial vai se estabelecendo.

No século XVIII, a idéia de indivíduo e individualismo, diante do desenvolvimento do capitalismo e do pensamento liberal, se firmou definitivamente, em que a felicidade humana é alçada para o centro das atenções. Segundo Tomazi (2010, p. 13) "Não se tratava, entretanto, da felicidade como um todo, mas de sua expressão material", em que o ter - bens materiais - em detrimento da idéia de salvação passa a ocupar os corações e as mentes das pessoas.

Dentro desta perspectiva, o ser humano moderno, assim chamado por Eliade (1957), saiu de um mundo sacralizado para um mundo dessacralizado, sem, no entanto, abandonar por completo o pensamento religioso, abandonou a cosmologia religiosa norteadas pelos Postulados Sagrados Fundamentais, mas continuou de certa forma, "crendo" - no sentido de conceber sua existência - no mundo espiritual. Por conta disso, sabendo da eficácia de se praticar os ritos religiosos, os buscam todas as vezes que sentem necessidades que, aparentemente, estão difíceis de ser realizadas. Tem nesses rituais mais um elemento ou recurso social de busca de satisfação de suas mazelas e anseios, fazendo uso deles de acordo com seus interesses pessoais. O que está em jogo nessa relação é a busca de um bem estar pessoal ou dos seus parentes e amigos, não havendo, necessariamente uma busca de comprometimento com os Postulados Sagrados Fundamentais presentes nos centros de peregrinações, a ponto de infundir neles uma mudança de visão de mundo, em que as prescrições religiosas se façam presentes.

A modernidade diversificou o uso da religião que até então reinava sozinha como construtora do mundo e única capaz de dar sentido a existência humana. Uma parcela de seus adeptos foi migrando lentamente de uma concepção de mundo baseado na religião - e de uma experiência discursiva - para concepções materialistas da realidade, conduzindo-os a uma prática religiosa mágica ou numinosa. Em que a busca de sua satisfação pessoal e de proteção é o que marca essa relação, isso ficou claro nas falas dos nossos informantes como a do Sr. Deraldo (já citado na página 182) que busca proteção e ajuda do sagrado através de suas orações diárias, diante de um altar doméstico que possui, e, de vez em quando, freqüentando algum culto público na

sua localidade ou indo a Gruta de Ituaçu. O que demonstra que o culto público é um acessório da fé que mantém, quase exclusivamente, de forma pessoal. Contudo em sua fala é possível encontrarmos resquícios dos Postulados Sagrados Fundamentais do catolicismo quando aponta para a necessidade de se fazer o bem para se "alcançar algum descanso" - conforme suas próprias palavras -, como também a presença da idéia de pecado original quando afirma que todos são pecadores. Ainda que tenhamos encontrado fragmentos dos Postulados Sagrados Fundamentais do catolicismo em sua fala, o que ficou claro em seu discurso foi que a relação norteadora de sua vida com o sagrado é de proteção e satisfação pessoal; a idéia de salvação é acessória em seu discurso e a idéia de adoração, ao sagrado em seus atos devocionais, não foi mencionada em nenhum momento como fator preponderante de sua ação religiosa, o que justifica que o interesse em sua devoção está na busca de proteção e de estabilidade na vida secular.

De certa forma, essa devoção parece ser utilizada pelo Sr. Deraldo como forma de amuleto de proteção contra a má sorte e as mazelas da vida, sem conduzi-lo a um comprometimento com os Postulados Sagrados Fundamentais representados pelos santos que ele recorre. A mesma idéia encontramos na religiosidade do Sr. Valmirando (já citado na página 181), praticamente ele só participa de rituais religiosos públicos de ano em ano na Cova de Pedro em Ribeirão do Largo, santo de sua devoção. Sua motivação em ir nesse santuário é por causa da idéia de eficácia que permeia sua vida e dos devotos. Conquanto praticamente não participe de rituais públicos periódicos encontramos em sua fala, assim como na do Sr. Deraldo, resquícios dos Postulados Sagrados Fundamentais do catolicismo, como a idéia de obediência aos 10 mandamentos bíblicos como fator determinante para se alcançar a salvação. Todavia, essas idéias não são a fonte principal de sua motivação a ir a Cova de Pedro, se constituindo como idéias periféricas, frente à lógica dos milagres que são atribuídos a Pedro Afonso que foram citadas como principal motivadora de sua peregrinação a esse santuário.

O que ficou claro em nossa pesquisa foi que o grupo daquelas pessoas que experimentam da religião de forma numinosa, o faz não por falta do conhecimento da doutrina da Igreja Católica - religião que dizem professar - mas por escolha própria, quer seja pensada ou não, pois os discursos dessas pessoas até apontam alguns dos dogmas do catolicismo, contudo elas não se sentem obrigadas a sujeitarem-se a eles. Sendo

provável que o choque das diversas plausibilidades, que compõe a sociedade brasileira, tenha posto em dúvida as validades das prescrições religiosas, fazendo com que essas pessoas prefiram a adesão e comprometimento a algum símbolo sagrado em detrimento ao compromisso dos Postulados Sagrados Fundamentais.

Já o ser humano que experimenta a religião de forma discursiva, se aproxima mais do que Durkheim (2003, p. 77) apontou como sentimento que a religião faz nascer nesse humano, que tem uma

[...] sensação de espaço infinito que o cerca, de um tempo infinito que antecedeu e virá após o instante presente, de forças infinitamente superiores às que ele possui, parece não poder deixar de despertar no homem a ideia de que existe, fora dele, um poder infinito do qual depende.

E é isto que move o ser humano que experimenta da religião de forma discursiva, o saber que depois dessa vida segue outras formas de existência, a segurança que se tem de saber que se faz parte de algo que extrapola sua existência e que não está entregue a sua própria sorte, pois tem Deus ou os seres espirituais a seu favor. Mesmo aqueles que vivenciam a religião dentro do grupo dos mais humildes possuem uma cosmologia religiosa, tendo noção que os princípios que governam o mundo são espirituais e não naturais. E mesmo diante das descobertas da ciência, que aparentemente choca-se com sua visão de mundo, a religião lhes dará condições de ignorarem ou fazerem uma releitura desses fatos, subordinando a ciência a vontade divina ou a força dos seres espirituais.

De acordo com Durkheim (2003, p. 461):

[...] a verdadeira função da religião não é nos fazer pensar, enriquecer o nosso conhecimento, acrescentar as representações que devemos à ciência, representações de uma outra origem e de um outro caráter, mas sim nos fazer agir, nos ajudar a viver. O fiel que se pôs em contato com seu deus não é apenas um homem que percebe verdades novas que o descrente ignora, é um homem que pode mais. Ele sente em si mais força, seja para suportar as dificuldades da existência, seja para vencê-las [...].

Partindo desta análise, a perspectiva religiosa discursiva se move além das realidades da vida cotidiana em direção a outras mais amplas, que as corrigem e completam, e sua preocupação definidora não é a ação sobre essas realidades mais amplas,

mas sua aceitação, a fé nelas. Ela repousa justamente nesse sentido do "verdadeiramente real" e as atividades simbólicas da religião como sistema cultural se devotam a produzi-lo, intensificá-lo e, tanto quanto possível, torná-lo inviolável pelas revelações discordantes da experiência secular. Mais uma vez, a essência da ação religiosa constitui, de um ponto de vista analítico, imbuir certo complexo específico de símbolos - da metafísica que formulam e do estilo de vida que recomendam - de uma autoridade persuasiva. E é no ritual que encontramos esta autoridade persuasiva, pois é através dele, que a fé é criada e recriada, garantindo, com isso, a manutenção da representação, daí a importância dos centros de peregrinações estudados, pois eles são mais um dos diversos rituais religiosos que fomentam a criação e manutenção da fé dos devotos.

Para concluir, vamos nos utilizar das palavras de Eliade (1957, p. 36), pois ele exprimiu de forma completa, na nossa visão, o pensamento do ser humano religioso discursivo e não poderíamos nos furtar de parafraseá-lo. Segundo o autor, o ser humano norteado por uma experiência religiosa discursiva concebe o mundo como uma criação dos deuses e consagrado por eles, por conta disso, existe uma necessidade de reatualização do ato da criação através do culto, prestados através dos diversos ritos que em conjunto formam um sistema religioso.

Dessa maneira, o ser humano religioso só consegue viver em um mundo se esse for sagrado, pois só assim a vida encontrará sentido, tendo certezas de que sua vida participa plenamente da verdade absoluta que rege o universo, sendo essa necessidade religiosa a expressão da "[...] inextinguível sede ontológica" (ELIADE, 1957, p. 36).

O pavor e a falta de significado presente no seu mundo vivido, estar em equivalência com o pavor que lhe causa a ideia do nada, nesse sentido, a vida só é real e significativa se ela for misturada ao cosmo sagrado.

Sendo assim, tanto a Cova de Pedro quanto a Gruta da Mangabeira, são ritos religiosos que ajudam os devotos a se verem participantes do cosmo sagrado, dando-lhes certezas e seguranças que não encontraram em nenhuma outra parte da sociedade, daí a força e importância desses rituais para a manutenção da fé dos devotos.

8. Hibridização, Miscigenação e Assimilação na Formação Cultural e Religiosa do Brasil

Neste capítulo final, discutiremos a formação do povo brasileiro através do ponto de vista de diversos autores das Ciências Humanas. Nesse sentido, analisaremos os diversos conceitos utilizados por esses teóricos na busca de interpretar a sociedade brasileira, tais como: multiculturalismo, hibridismo e mestiçagem.

Freyre (2003) analisou a formação da sociedade brasileira a partir do processo de ocupação da colônia, iniciada no ano de 1532 e ampliada por Portugal em 1534, quando o governo português fez grandes doações de terras, chamadas de capitanias hereditárias, para portugueses fidalgos, com a finalidade de ocupação das terras brasileiras, como também de proteger suas conquistas nessa região de outros povos europeus que rondavam a costa do Brasil.

Para o autor, devemos buscar a construção da sociedade brasileira a partir da unidade básica de domínio da sociedade colonial, a Casa-Grande. Era em torno dela que girava os relacionamentos entre os brancos e os negros, sendo essa interação a geradora dos muitos aspectos da cultura do Brasil. No convívio estreito entre diferentes e em medida desigual, dentro de uma relação senhor e escravo, em que os serviços domésticos na Casa-Grande eram realizados pelos negros e negras, as trocas culturais se davam de forma natural. Até a Igreja Católica dependia da Casa-Grande, já que a religião era fomentada pela vontade do senhor local que arcava com as despesas e manutenção dos padres.

Em relação aos índios, Freyre (2003) afirma que os portugueses, desde o início do século XVI, já vinham miscigenando-se a eles, já que a colonização portuguesa, a princípio, se deu exclusivamente pelo homem português. Dessa forma, quando o processo de povoamento da colônia se principia, depois dos anos 30 do século XVI, já estavam presentes, nesse ambiente, pessoas descendentes do branco e do índio; a essa realidade é incorporada à mão de obra escrava negra. O autor salienta ainda, que além das misturas provenientes do contato sexual entre brancos e índias, o

hibridismo cultural ou as misturas culturais já estavam presentes nesse contexto. Outro aspecto importante citado por Freyre (2003) está na função social do índio, incorporado dentro da estrutura de poder da Casa-Grande, servindo de defesa dos engenhos de açúcar das invasões de europeus, conforme nos assinala o autor,

Cada engenho de açúcar nos séculos XVI e XVII precisava de manter em pé de guerra suas centenas ou pelo menos dezenas de homens prontos a defender contra selvagens ou corsários a casa de vivenda e a riqueza acumulada nos armazéns: esses homens foram na sua quase totalidade índios ou caboclos de arco e flecha (FREYRE, 2003, p. 163).

Nesse sentido, percebemos que o contato inicial dos portugueses com os nativos brasileiros existiu desde a chegada dos primeiros exploradores ao Brasil, tanto como mão de obra extrativista quanto para satisfação sexual dos portugueses, se desenvolvendo posteriormente para outras finalidades, na medida em que a sociedade colonial ia se estruturando, conforme já discutimos no terceiro capítulo.

Freyre (2003) vai assinalar essa particularidade portuguesa de se misturar aos povos como fator preponderante de sucesso da colonização portuguesa no Brasil. Segundo o autor, foi a mobilidade portuguesa que permitiu a sua mistura ao universo brasileiro, facilitando seu processo de ocupação das terras coloniais, apontando a facilidade de miscibilidade dos portugueses, por conta do próprio português ser um povo misturado, composto por europeus ibéricos e africanos mouros; povos que dominaram a Península Ibérica por séculos.

Para o autor, o hibridismo português contribuiu para a colonização brasileira na medida em que facilitou a adaptação dos invasores, tanto aos povos dominados, como também, aos africanos incorporados posteriormente a vida da colônia por volta dos anos 30 do século XVI. E mesmo diante das dificuldades presentes nesse ambiente, conseguiram sobreviver e, em certo sentido, trazer unidade a enorme colônia em condições adversas. Para tanto se utilizaram da religião católica - imposta na maioria das vezes a força - e da língua como fatores de construção de unidade da sociedade colonial. Contudo, os africanos e nativos brasileiros, diante da obrigatoriedade de aceitação da religião cristã, promovem aproximações das suas crenças com as católicas, promovendo uma mescla das duas. Ao mesmo tempo, conforme dito anteriormente, era o senhor que promovia a religião na sua propriedade e ele, na maioria das vezes, não via problemas nas manifestações culturais dos negros. E nessa interação

de crenças tanto o branco influenciava como era influenciado, conforme nos aponta Freyre (2003, p. 44)

A história social da casa grande é a história íntima de quase todo brasileiro: da sua vida doméstica, conjugai, sob o patriarcalismo escravocrata e polígamo; da sua vida de menino; do seu cristianismo reduzido à religião de família e influenciado pelas crendices da senzala.

Nessa citação acima, percebemos que o nível de misturas se dava também a nível biológico, o que de certa forma, favorecia ainda mais as mesclas culturais, já que o fruto dessas mesclas biológicas transitariam, mais facilmente, nos dois mundos.

Freyre (2003, p. 367) afirma ainda que

Todo brasileiro, mesmo o alvo de cabelo louro, traz na alma, quando não na alma e no corpo - há muita gente de jenipapo ou mancha mongólica pelo Brasil - a sombra, ou pelo menos a pinta, do indígena ou do negro. No litoral, do Maranhão ao Rio Grande do Sul e em Minas Gerais, principalmente do negro. A influência direta, ou vaga e remota, do africano.

Dessa forma fica claro que para o autor, o povo brasileiro é um povo mestiço por natureza, formado pelas mesclas biológicas e culturais entre o branco, o negro e o índio.

Arocena (2006) fez uma análise sobre a identidade do povo brasileiro, demonstrando as diferentes estratégias de resistência cultural desenvolvidas por grupos étnicos discriminados no Brasil, rechaçando a idéia de democracia racial defendida por teóricos brasileiros depois de 1933, influenciados pelos escritos de Freyre (2003), através do livro Casa Grande e Senzala. Antes de 1933, havia duas ideologias dominantes no Brasil quanto ao seu futuro, em ambos os casos se baseavam em "[...] preconceitos raciales, muy frecuentes en el mundo occidental del siglo XIX" (AROCENA, 2006, p. 3). Uma delas se aportava na idéia de que o sucesso do país dependia do branqueamento da sua população e a outra, se referia ao homem e mulher fruto das mesclas biológicas, como "[...] débil, perezoso y lascivo, incapaz de construir un país moderno, por lo cual Brasil no podría tener um futuro próspero" (AROCENA, 2006, p. 3).

Segundo o autor, Freyre, fomentava a idéia, de que no Brasil não existia uma segregação racial institucionalizada, graças às misturas biológicas ocorridas entre o

branco, o negro e o índio, sendo a mestiçagem a característica que unia o país. O mito da democracia racial brasileira foi questionado em 1950 pelo sociólogo Florestán Fernandez e também por alguns militantes negros. Embora concordassem com alguns aspectos descritos por Freyre - que diferenciava a escravidão colonial brasileira da dos Estados Unidos da América -, percebiam no Brasil uma forte discriminação informal contra os negros e indígenas.

O grande mérito de Freyre (2003), de acordo com Arocena (2006), teria sido transformar uma característica da sociedade brasileira, as mesclas biológicas, mal digeridas pela camada dominante como uma qualidade virtuosa. Ao passo que os grupos menos favorecidos da sociedade se organizaram e passaram a construir uma perspectiva desde seus pontos de vistas, buscando ocupar cada vez mais espaços na sociedade, procurando garantir seus direitos e construindo assim suas identidades. Enquanto nas décadas de 30 a 50 do século XX, os índios e os negros foram estimulados a se misturarem para se tornarem úteis a sociedade - pois era mais fácil ser integrado na ordem estabelecida sendo considerado como camponês, mestiço e mulato, mais próximos do modelo dominante -, nos anos 90, através da mudança do texto da Constituição Federal, o Brasil adotou estratégia de reconhecimento da diversidade étnica e cultural, o que facilitou a organização de grupos defensores dos direitos dos negros e indígenas.

Para Arocena (2006, p. 12), as estratégias que estão sendo utilizadas tanto por negros quanto por indígenas no Brasil para ancorar suas identidades, estão pautadas no multiculturalismo. Definido como um processo pelo qual

[...] las comunidades ahora intentarán integrarse manteniendo tanto como les sea posible su propia cultura, típicamente construyendo identidades dobles, o múltiples, que podemos denominar "identidades guionadas", y que expresan la pertenencia a dos nacionalidades simultáneamente, por ejemplo, afro-brasileño.

A idéia de multiculturalismo defendida pelo autor é de difícil aplicação, pois como o negro e o índio brasileiro poderão manter "su propia cultura" depois de gerações e gerações de convivência com outras culturas, fazendo trocas culturais e biológicas?

A idéia de "propia cultura" já não pode remontar mais aos seus antepassados africanos e indígenas. A exceção seria apenas de alguns poucos grupos de tribos indígenas localizadas na região centro oeste e norte do Brasil que - devido a falta de

contato com o português colonizador -, conseguiram se manter mais afastadas do contato com o branco, permitindo-lhe assim a manutenção da sua cultura. Somente nesses casos, de exceção, é que poderíamos aplicar o conceito de multiculturalismo no Brasil; inclusive esses grupos não se vêem como brasileiros, mas se identificam com o nome das suas nações, embora a maioria deles adote o português como uma de suas línguas, usem alguns materiais ocidentais, como roupas e celulares por exemplo.

A maioria dos outros grupos indígenas e as comunidades quilombolas se mesclaram ao modo de vida do branco, ainda que possa manter aspectos dominantes da cultura dos seus antepassados, a cultura ocidental vai se fazer presente em suas vidas.

Pacheco de Oliveira (1998) afirma que o desinteresse dos antropólogos pelos índios do nordeste do Brasil estava na sua falta de distintividade cultural, ou seja, por ser culturalmente misturadas. Galvão (1979), um dos teóricos mais consultados sobre o tema indígena, ao mapear as culturas indígenas brasileiras, expressou suas dúvidas quanto à existência delas no nordeste, pois suas consistências e unidades se diferenciavam das demais, devido a seu alto grau de aculturação. Afirma ainda que: "A maior parte vive integrada no meio regional, registrando-se considerável mesclagem e perda dos elementos tradicionais, inclusive a língua [...]", ao se referir aos Pataxó os define como mestiçados (GALVÃO, 1979, pp. 225-226).

Ribeiro (1970, p. 56) também vai na mesma linha de Galvão, afirmando que há somente "resíduos da população indígena do nordeste", ou se referindo a eles como "magotes de índios desajustados", vivendo na região do São Francisco. Garantindo ainda que mesmo os símbolos de suas origens foram adotados durante o processo, do que o autor chamou, de aculturação. Outro exemplo citado por Ribeiro, os Potiguara que utilizavam instrumentos africanos nas suas danças, como o zambé e puitã, crendo pertencerem a seus antepassados tribais. Já os Xucuru, se encontram misturados com a população local, tendo perdido, inclusive, a sua língua, como também suas práticas tribais, restando apenas o "[...] culto ao Juazeiro Sagrado, se é que este cerimonial fora originalmente deles" (Ribeiro 1970, p. 54).

Com a política indigenista a partir de 1975, envolvendo governo brasileiro e universidades, buscou-se resgatar a cultura dessas etnias no Nordeste Brasileiro, culminando com a demarcação de terras dessas comunidades, contudo esses grupos já se

encontravam miscigenados com as populações locais, dos quais muitos não quiseram retornar para viverem nas tribos.

Da mesma forma que os grupos indígenas se encontravam misturados, devido ao contato com os colonizadores há séculos, assim encontramos os quilombolas. Como exemplo, podemos citar os quilombos de Barra e Banal em Rio de Contas na Bahia, antiga e tradicional zona mineradora do Brasil. São comunidades católicas miscigenadas biologicamente com indígenas, onde encontramos pessoas que nos relataram que seus avós contavam que suas mães ou avós foram encontrados no mato, ou seja, na mata, expressão comumente usada para se referir ao rapto de índias que se encontravam escondidas na floresta, por conta do temor do contato com os brancos ou colonizados. Então, mesmo em se tratando de comunidades que vivem em espaços isolados, onde todos tem a cor da pele negra, isso não significa manutenção da cultura africana. Ela se encontra presente apenas de forma periférica, predominando a cultura branca através do catolicismo - misturado as crenças indígenas e africanas -, das vestimentas e da língua portuguesa, já que a língua ancestral se perdeu no tempo.

Os pesquisadores Messeder e Martins (1988) desenvolveram um projeto de pesquisa nos arraiais quilombolas de Barra e Bananal, onde constataram a presença marcante da religião católica na vida dos seus moradores, basicamente composta por agricultores praticantes de uma lavoura de subsistência. Relata ainda que

[...] A comunidade está especialmente organizada em torno de uma igreja, onde realizam novenas, terços, batizados, casamentos e festejos religiosos em homenagem aos santos de devoção. Nas residências dos pesquisados, a presença de símbolos do catolicismo é destaque na decoração simples. [...] Não foi citada e nem deu para perceber nenhuma relação com a religiosidade africana, fato que chamou muito nossa atenção [...] (MESSEDER E MARTINS, 1988, p. 25).

Essa constatação dos pesquisadores confirma o fato dessas comunidades estarem bem integradas a sociedade local e, por conta disso, apresentando uma cultura miscigenada. Embora os pesquisadores, Messeder e Martins, não tenham encontrado resquícios da cultura negra, contudo não significa que elas não existam. Segundo Mafra Benedictis (2016), apoiada em testemunhos, existiu uma mulher chamada Ana Helena de Aguiar, conhecida como Sá Ana, que era a patrona do povoado do Bana-

nal, tendo a seu cargo a realização das missas - inclusive em latim quando as missas eram realizadas através dessa língua -, conhecida na região como rezadora e benzedora. Quando as pessoas da comunidade adoeciam iam até ela para receber a benzedura e tomar os remédios que ela fazia, manipulando as ervas medicinais, sendo ela quem tratava da saúde dos moradores da comunidade, através de conhecimentos espirituais herdados dos seus ancestrais, provavelmente descendentes de negros e índios; a mistura biológica com a cultura indígena nos foi relatada por moradores dessa comunidade e o conhecimento das ervas medicinais foram aprendidos com os nativos locais, já que as ervas medicinais africanas não existiam por aqui, os negros tiveram que adaptar os rituais de cura as ervas encontradas na flora brasileira.

Quanto às afirmações de Arocena (2006), de que a região Sul do Brasil é diferente culturalmente da região Nordeste, o autor se apoiou nos dados do Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE, 2000), em que se constatou uma diferença da quantidade de negros entre as regiões, como também a diferença econômica entre o Sul e os Estados do Norte que teriam desencadeado um processo de independência do Sul do resto do Brasil, no século XIX, durante o período regencial. Contudo, esse processo separatista, conhecido como Guerra dos Farrapos ou Revolução Farroupilha (1835 - 1845), foi um movimento ocorrido no Sul do Brasil, mais especificamente no atual Estado do Rio Grande Sul, que tinha objetivos puramente econômicos, tais como: pagar menos impostos e queriam que o governo central aumentasse os impostos de importação do charque (carne seca), do sebo e do couro vindos do Uruguai e Argentina, prejudiciais a economia da região.

Mesmo hoje em dia, os interesses separatistas de uma parcela da região do Sul não se modificaram. O grupo separatista sediada no Rio Grande Sul, denominada de "O Sul é Meu País", foi fruto de uma reportagem jornalística da Folha de São Paulo, em Porto Alegre, capital do Estado do Rio Grande do Sul, no dia 04 de outubro de 2016. Naquela oportunidade, o grupo deixou claro que uma das principais motivações de separação do Brasil estava centrada no interesse econômico, pois segundo um dos líderes do movimento, o catarinense Celso Deucher, a região Sul contribuía com impostos para a União muito mais do que aquilo que recebiam em benefícios do poder central. Apontando o Nordeste brasileiro, por conta da sua pobreza, um dos motivos da vinda de menos recursos para o Sul. Citado nessa mesma reportagem da Folha, o professor da Unicamp Luís Renato Vedovato - que publicou um artigo sobre esse

movimento separatista brasileiro juntamente com Alexandre Andrade Sampaio -, discorda dessa justificativa: "Em nenhum outro lugar do mundo a razão econômica é fundamento para separação. [...] O caso brasileiro é peculiar porque se luta para que outros lugares tenham menos direito" (FOLHA DE SÃO PAULO, 2016, p. 01). O referido professor faz referência aos recursos transferidos pela União ao Nordeste, uma das causas explicativas da diferença entre arrecadação e retorno para o Estado, descrita por Deucher. Observamos que os dois movimentos separatistas do Rio Grande Sul em tempos diferentes, não fazem referência a diferenças culturais como motivação para a separação do Sul do Brasil, o que contradiz a idéia de ser a motivação cultural a base do movimento separatista defendida por Arocena (2006).

Concordamos com Arocena (2006) que no Brasil não existe e nunca existiu uma "democracia racial" e que a utilização do discurso de que a miscigenação teria promovido uma convivência harmoniosa também não encontra respaldo histórico, contudo, entendemos diferentemente de Arocena, que a falta de veracidade quanto a idéia de "democracia racial" de igual maneira não elimina o fato incontestável de a miscigenação biológica e cultural ser a principal característica da sociedade brasileira.

Além da idéia de multiculturalismo, Arocena (2006, p. 11 e 12), na busca de compreender as relações das minorias com as camadas dirigentes, também se utiliza do conceito de assimilação, definida por ele como "La asimilación consiste en integrarse adoptando lo más que se pueda los patrones de la cultura dominante - lenguaje, educación, vestimenta, religiosidad, o relaciones familiares". De certa forma, o conceito de assimilação está mais próximo da realidade brasileira, pois tanto os índios quanto os negros absorveram a cultura dominante do branco, contudo percebemos uma falha nesse conceito que não abarca que essa assimilação tem mão dupla, conforme discutimos durante esta tese, pois assim como os grupos dominados foram influenciados, também influenciaram a cultura portuguesa, dando origem a cultura brasileira. Percebemos as influências indígenas e africanas, nos acréscimos de palavras dessas duas culturas no português brasileiro, na culinária, na religiosidade, na música, etc.

O autor cometeu uma falha analítica quando aponta que os grupos que se autodenominam de afro-brasileiros estão considerando pertencerem a duas nacionalidades. Essa idéia não encontra sustentação teórica, pois ao se identificarem como afro-brasileiros ou afro-descendentes, na realidade estão se reconhecendo como bra-

sileiros descendentes de africanos. Nada nos sugere na realidade brasileira que isso signifique uma identificação de pertencimento a dois povos, africano e brasileiro, mas somente o reconhecimento de suas origens. Mesmo porque, o "afro" desses grupos tem muito pouco a ver com o continente africano já que os elementos que os identificam hoje são manifestações culturais mescladas com a cultura branca e índia. Devido ao preconceito que envolve essas manifestações, principalmente as religiosas, esses grupos tendem a se associar a essas manifestações religiosas como forma de demarcar território e quebrar barreiras racistas presentes na sociedade brasileira. Em certo sentido, também é um discurso político, pois através de suas atividades buscam demonstrar o preconceito existente na sociedade, associando a isso o problema econômico desses grupos explorados desde o período colonial.

A pressão que exercem tem encontrado respaldo junto ao Governo Brasileiro, que ao longo das últimas décadas, tem criado diversos mecanismos de melhoria da posição desses grupos na sociedade brasileira, como demarcação das terras indígenas e quilombolas (século XX), como também a criação do sistema de cotas para o ingresso as universidades públicas e bolsas integrais para estudarem em faculdades particulares.

A cultura afro-brasileira é aquela manifestação cultural que sofreu alguma forma de influencia da cultura dos africanos que vieram para o Brasil. Os grupos afro-brasileiros querem exatamente manter essas manifestações culturais como forma de valorizar o que sobrou da cultura africana no Brasil e assim buscar seus direitos junto às autoridades brasileiras. Os afro-descendentes não se vêem como africanos, assim como não concebem aquele que tem uma pele clara como europeu, apenas demarcam seu espaço afirmando que sua condição social deve ser melhorada, garantida por políticas públicas, por conta da exploração colonial que sofreram. Esta atitude é uma tomada de posição política, pois de certa forma, de branco, de negro e de índio todo brasileiro tem um pouco, conforme nos aponta o professor Waldir de Freitas Oliveira, que dirigiu por 11 anos o Centro de Estudos Afro-Orientais - CEAO, entrevistado pelo Estudos Avançados, ao responder a pergunta: Como se deveria conceituar a população que não é branca?

Não sei, na realidade, quem é branco e quem é preto, no Brasil. Se formos adotar o princípio norte-americano de que negro é quem possui um oitavo de sangue negro, vamos cair na mesma esparrela que eles

caíram. Se formos apurar aqui as ascendências de cada um, acabaremos por endossar a tese de Gilberto Freyre, de que toda história de família brasileira passa, obrigatoriamente, pela beira do rio ou pela cozinha.

Dizendo, porém, que sempre existirá, nessa história, lugar para uma lavadeira mulata ou preta, ou uma cozinheira mulata ou preta, não será por aí que poderemos avaliar a situação. Quem deve se definir como negro, branco, mulato ou afro-descendente é o próprio indivíduo (ESTUDOS AVANÇADOS, vol. 18, número 50, São Paulo, Jan./Apr. 2004).

Sendo assim, ser negro no Brasil é uma opção do indivíduo. De certa forma é uma tomada de posição política e de interesses para alcançar os benefícios do poder público, pois se o critério fosse da ascendência, todo brasileiro teria direito as cotas para entrar na universidade pública, por exemplo. Contudo o movimento afro-descendente tem a tendência de considerar negro, tomando como base a cor da pele, buscando de certa forma se desvencilhar da idéia de que, em certo sentido, todo brasileiro, em via de regra, é uma mistura do negro, branco e índio.

Burke (2010) assinala que a época atual, marcada pela globalização, é balizada pelos encontros culturais que em suas interações produzem uma tendência a hibridização das culturas. Afirmar ainda, que esse processo de mistura das culturas já ocorria no passado e que hoje estamos "[...] dispuestos a descubrir procesos de hibridación en cualquier periodo histórico. En esta era de globalización cultural [...] los historiadores están muy sensibilizados y descubren fenómenos similares en el pasado" (BURKE, 2010, p. 69).

Em sua obra, *Hibridismo Cultural*, reconhece que algumas culturas são mais híbridas do que outras, buscando explicitar essa característica cultural através da história, como foi o caso do Brasil. Afirmar que Freyre foi o primeiro intelectual a dedicar-se ao hibridismo cultural, em 1933, quando escreveu sua obra: *Casa Grande e Senzala*.

Burke (2010) reconhece que a hibridização tem suas peculiaridades e que ela varia de acordo com a própria dinâmica das culturas envolvidas nesse processo, sendo um equívoco aplicar o conceito de hibridismo em todos os casos, sem perceber a diferenciação de significados inerentes a cada situação. Para tanto distingue três processos de hibridização relacionados com artefatos, práticas e pessoas, em que as características de aproximação, empréstimos, afinidade, convergências, ressignificação e imitação estarão presentes nesse processo, fazendo com que as experiências híbri-

das sejam diferentes umas das outras. Por exemplo, teremos situações em que as características dos mundos envolvidos no processo de hibridização estejam presentes de forma clara no elemento analisado, em outros momentos dará origem a um elemento tão diferente e novo que não será possível classificá-lo como pertencente aos mundos envolvidos nessa interação, pois se deu origem a uma nova realidade bem distinta daquelas.

Para Burke (2010), é evidente que todas as culturas são híbridas, contudo existem umas mais híbridas do que outras, como é o caso do Brasil. No seu processo de formação cultural esteve presente a cultura indígena, a portuguesa e a africana, representada por diversas etnias. Na mistura cultural entre esses povos deu-se origem a cultura brasileira, fomentada nos momentos posteriores aos encontros culturais entre os grupos envolvidos através da produção de uma hibridização intensa. Quando essa hibridização estava estabilizada, somaram-se a esse processo as imigrações européias dos finais do século XIX que vão influenciar a cultura brasileira, se misturando a ela, principalmente na região Sul do Brasil.

Como Burke afirma que "Cuando dos culturas se encuentran, hay grupos e individuos que participan en el proceso más que otros" (2010, p. 113), é natural que a região Sul do Brasil, devido a influência sofrida pela imigração européia do século XIX, tenha uma característica mais branca como Arocena (2006) apontou, pois, conforme Burke (2010), a hibridização depende da diversidade de situações. No caso da região Sul do Brasil, por ter uma situação distinta do restante do país, em que a presença européia se deu de forma mais acentuada do que em outras regiões, ela seja a região mais européia do Brasil. Arelado a isso está também a particularidade da colonização portuguesa na região Sul, efetuada de forma mais tardia do que a colonização do Nordeste e Sudeste que tiveram a presença portuguesa desde o século XVI, enquanto as regiões Sul, Centro-oeste e Norte foram povoadas em períodos posteriores. No caso da região Sul, somente a partir do século XVII, a ocupação da região iniciou-se com o surgimento de fazendas de gado, mas até o século XIX ainda não era uma região totalmente habitada, por conta disso, o governo brasileiro incentivou imigrações para a região através da doação de terras. Os europeus, principalmente italianos e alemães, foram os principais imigrantes que chegaram a região em finais do século XIX, onde se misturaram com a população local. Ainda que mantenham tradições européias dos seus ancestrais como forma de preservação da cultura, contudo, as

mesclas culturais também estão presentes nessa região, em que as características africanas e indígenas fazem parte, também, da cultura sulista; entretanto, devido a sua peculiaridade, o Sul do país é mais branco, o Sudeste branco e pardo, enquanto o Nordeste é mais pardo e negro. A maior presença de pardos e negros nas regiões Sudeste e Nordeste tem suas explicações no fato dessas duas regiões estarem inseridas desde o princípio no processo de colonização portuguesa, sendo as regiões do país que receberam mais negros, e o centro-oeste e Norte sejam mais índios, devido a pequena penetração da colonização portuguesa nessas regiões. Uma grande parte, dessas áreas, foi ocupada, somente, no século XX, o que permitiu as tribos indígenas nessas áreas a manterem suas culturas e línguas, sendo as regiões que detêm a maior população indígena do Brasil, separados em aldeias.

Mesmo dentro deste contexto histórico diferente de ocupações das regiões brasileiras, o que predominou na formação do povo brasileiro foi a miscigenação biológica, conforme nos confirmou uma pesquisa realizada por pesquisadores da Universidade Federal de Minas Gerais - UFMG. Essa pesquisa, publicada pelo Jornal A Folha de São Paulo em 30 de junho de 2015, identificou através de um estudo genético que até mesmo na região Sul, onde predomina o branco, assim como na Sudeste, em que se predomina o DNA europeu, a população carrega em seus genes misturas com africanos e indígenas. O que demonstra que o Brasil, de fato, é um país mestiço, corroborando com os diversos autores das ciências humanas, entre eles o Freyre (2003), citado anteriormente.

Concordando com Burke (2010) de que a hibridização depende da "diversidade de situações", temos na colonização brasileira essa diversidade de situações que promoveu uma diferenciação cultural nos diversos estados brasileiros que denominamos por aqui de regionalismos, mas isso não nos permite dizer que o Brasil é multicultural, pois na base das manifestações culturais de cada estado, temos mais características que nos aproxima do que nos diferencia e isso nos permite nos reconhecermos como brasileiros e essas características estão presentes, em via de regra, na língua, na religiosidade, na educação, nas estruturas sociais, nas relações familiares, etc.

Em todas as regiões brasileiras as diferenças culturais se darão muito mais porque em uma região a característica cultural mais evidente vai ser a européia, como é o exemplo do Sul, em outra estará mais evidente a negra, como é o caso do Nordeste,

mas nas duas regiões teremos a presença de ambas as culturas misturadas entre si e com a indígena. Assim quando se aponta as diferenças culturais no Brasil é porque as regiões sofreram influências diferentes das culturas envolvidas no processo de formação do povo brasileiro e, por conta disso, elas influenciaram de forma diferente as diversas regiões que formam o Brasil, mas a sua unidade está na miscigenação presente em maior ou menor grau em todas as regiões brasileiras.

O Brasil é um país mestiço e sua formação se deu dentro do processo de miscigenação biológica e cultural entre europeus, índios e africanos, conforme nos assinalou Netto (2010, p. 165)

De fato, uma das distinções marcantes das sociedades americanas, especificamente a brasileira, constitui-se na intensidade das misturas e dos trânsitos entre povos e culturas que aqui habitavam e dos que para cá vieram pela força, pela necessidade ou pela vontade própria em momentos diversos da nossa história.

O contato entre esses diversos povos que imigraram para o Brasil em acréscimo com os índios que aqui habitavam, fez surgir na colônia uma grande quantidade de famílias através da união de brancos, índios, pretos, mestiços, crioulos, libertos e escravos. O que configurou um fenômeno populacional marcado pela desigualdade de costumes adquiridos de culturas múltiplas e de variáveis posições sociais. O autor vai definir essa nova configuração de família criada dentro da dinâmica colonial brasileira como mestiça, pois ela não pertencia mais a família lusa, africana, muito menos indígena. Criada dentro da própria dinâmica das trocas culturais coloniais, essa nova configuração familiar era fruto das próprias conformações mestiçadas.

Paiva (2011), em concordância com Netto (2010), verifica as mesclas biológicas e culturais existentes nos centros urbanos do Brasil colônia. Afirmando que em Salvador do século XIX vivia, principalmente, negros e mestiços, compostos por escravos, libertos e nascidos livres, apontando que os moradores se misturavam da mesma forma que acontecia em outros centros urbanos do Brasil colônia. Em relação às vilas e arraiais das Minas Gerais a partir do século XVII e XVIII, descrevia que a sociedade crescia tomando como base a mineração de pedras preciosas que fez surgir em torno das minas um comércio vigoroso, a exemplo do de víveres para o sustento das populações locais, como também se estruturou uma rede de serviços e de cobrança de impostos que deram a base de uma sociedade complexa e dinâmica, sustentada pela

riqueza provenientes da extração do ouro. Ainda segundo Paiva (2011), uma das marcas dessas populações era sua característica fortemente marcada pela mestiçagem ritmada por um crescimento urbano rápido.

Nessa mesma linha, Ivo (2008) vai conceber a formação da cultura brasileira como resultado de um processo de misturas das culturas branca, índia e negra. Segundo a autora, os diversos contatos proporcionados pela relação entre os diversos agentes coloniais dentro da própria dinâmica colonial brasileira promoveram

em escalas variadas, transferências culturais entre o seu mundo e o novo espaço recém vivenciado. Estamos nos referindo àqueles que, nas redes do cotidiano, tecem as mais diferentes tramas, em graus e dimensões também distintos, dilatando as fronteiras entre os universos culturais, facilitando a permeabilização entre mundos tidos como incompatíveis, imergindo e interiorizando novas experiências (IVO, 2008, p. 181).

É nesse processo de interação que a autora buscará explicar a formação cultural brasileira, apontando que as características marcantes na construção dessa sociedade possuem suas bases nas relações e nas dinâmicas empreendidas dentro do universo colonial que promoveu o contato entre culturas tão distintas, facilitando as mesclas culturais entre os povos envolvidos.

Ivo (2008) concorda com Freyre (2003) quanto a afirmativa de ter sido as mestiçagens a prática que teria favorecido o sucesso do empreendimento colonial português, apontando a incapacidade dos holandeses de terem se miscigenado as populações locais, no atual estado do Maranhão, como a causa do malogro da colônia holandesa nessa região do Brasil.

Tanto Netto (2010), Paiva (2011) e Ivo (2008) são autores influenciados pelas idéias de mestiçagens defendidas por Gruzinski (2001, p 42), que a define como "[...] a mistura dos seres humanos e dos imaginários [...]".

Gruzinski (2001) aponta que a compreensão das misturas perpassa pelo repensar o conceito de cultura. Esse conceito dá uma idéia de culturas puras, o que não existe no mundo, pois não existe cultura que não seja híbrida. O autor critica ainda o conceito de multiculturalismo, pois insiste "[...] nas especificidades e diferenças, em detrimento do que liga cada cultura a outros conjuntos, próximos ou distantes, logo se chega às retóricas da alteridade e, depois, às do multiculturalismo [...]" (GRUZINSKI, 2001, p. 51).

Demonstra as falhas de interpretação da realidade colonial espanhola, por parte dos autores, que mirando as divergências entre espanhóis e astecas, deixaram de perceber outros agentes envolvidos nesse processo que se encontrava em constante relacionamento com os colonizadores. Deixaram de perceber a não homogeneidade das realidades históricas, como se elas fossem portadoras de personagens puros e livres das misturas culturais.

Concordamos com as idéias de Gruzinski (2001) de que as mesclas envolvem todos os aspectos da existência humana, desde a mistura biológica até as práticas e cosmologias humanas. Podendo ser verificadas dentro da sociedade, as misturas culturais estão presentes na economia, na religião, na política ou nas instituições.

Essa mesma realidade foi também percebida por Bastide (2001) que caracterizou a cultura brasileira como híbrida, em que sua originalidade consistia nas misturas de heranças culturais diferentes. Embora, o autor, tenha percebido um domínio da herança cultural européia em alguns aspectos da cultura brasileira, encontrou na religião afro-brasileira a possibilidade de decantar a África, partindo da disposição mestiça. Percebeu, também, que a África vivida no Brasil não é a mesma vivenciada no continente africano, mas um todo recriado em um processo de amalgamas, "[...] A África brasileira é sincrética, composta por brancos e negros [...]" (BASTIDE, 2001, p. 9). Em outros momentos reconhecerá, nesse processo de miscigenação, a participação indígena misturada a esse universo da cultura afro-brasileira, conforme citação abaixo

[...] No Rio de Janeiro as "nações" fundiram-se umas as outras, deixando-se também penetrar profundamente por influências exteriores, ameríndias, católicas, espíritas, dando nascimento a uma religião essencialmente sincrética, a macumba (BASTIDE, 2001, p. 30).

É certo que o nome da nova religião descrita pelo autor é Umbanda e não macumba, inclusive essa é uma das religiões que tem crescido muito no Brasil, estando presente em todos os estados brasileiros. Em relação as misturas indígenas, Bastide, pouco fará referencias, devido aos objetivos do seu trabalho ter se centrado na compreensão dos ritos nagô, queto e ijexá, por se tratarem dos candomblés mais puros do Brasil, com o intuito de estudá-los como unidades autônomas. Mas é certo o reconhecimento de que mesmos estes candomblés continham misturas, principalmente, com o catolicismo, presentes na utilização da água benta para santificar alguns elementos

utilizados no ritual, como também em algumas explicações da cosmologia do candomblé, quanto a ligação entre Oxalá e a sexta-feira.

Oxalá é o principal orixá cultuado tanto na Umbanda como no Candomblé, tendo sido ele o criador da terra e do gênero humano e por possuir qualidades semelhantes a de Jesus, como pacificador, calmo, sereno e o criador de tudo que existe está a explicação da sua associação a Jesus Cristo. No catolicismo, a sexta-feira, que antecede o domingo de páscoa, é uma data que relembra a crucificação e morte de Jesus e diante da aproximação das características de Jesus e Oxalá é que esse dia é dedicado a Oxalá pelas religiões de matriz africana.

Bastide (2001, p. 218) afirma que da África para o Brasil, as misturas entre as diversas culturas africanas, separadas pela escravidão, vão se misturar umas as outras como também ao universo branco, sofrendo transformações que lhes conduziram a concepções de mundo com "[...] fragmentos dessa composição de homem como um símbolo do divino, fragmentos ligados muitas vezes entre si, canhestramente, por elos tomados de empréstimos à filosofia católica do meio brasileiro".

Diante das características de formação do povo brasileiro, sendo uma das culturas mais misturadas do mundo, devido ao seu contexto histórico, preferimos adotar o conceito de mestiçagem de Gruzinski (2001) que nos orientou nas análises deste estudo investigativo sobre as devoções na Cova de Pedro e na Gruta da Mangabeira. Somou-se a isso, o próprio desenvolvimento do cristianismo, a nosso ver, marcado pelas trocas culturais advindas das culturas pagãs que a influenciaram, conforme defendido no terceiro capítulo dessa tese, que nos permitiu situar as práticas religiosas estudadas dentro desse contexto de desenvolvimento do cristianismo católico.

Concordamos com os diversos autores das Ciências Humanas, já citados nessa tese, que visualizam a cultura brasileira como multifacetada e misturada. Durante a pesquisa ficou claro que os universos imbricados do branco, negro e índio estavam presentes nas práticas religiosas dos devotos nas devoções estudadas.

Na Cova de Pedro, a justificativa, desenvolvida pelos devotos, da idéia de santidade de Pedro Afonso do Nascimento perpassa por uma mistura de características tomadas emprestadas do cristianismo, da religião africana e da indígena.

Na sua grande maioria os devotos apontaram o sofrimento imerecido, o corpo fechado e a fama de benzedor de Pedro - que ministrava cura em vida a quem recebesse suas rezas e benzeções -, como justificativa de sua santidade. A primeira ca-

racterística nos remete ao próprio Jesus Cristo que foi morto sem merecer, a idéia de corpo fechado é, provavelmente, de origem africana e a benzedura, possivelmente de origem indígena.

É possível que essa fama de Pedro Afonso do Nascimento tenha se dado devido a sua atividade de vaqueiro ou boiadeiro, conforme já defendido nas páginas 96 e 97. O vaqueiro era uma figura carregada por mistérios, sendo concebida pela população como um ser encantado que dialogava com os bois e os curava, possuindo grande prestígio junto às populações rurais do Brasil até as últimas décadas do século XX.

Na região sudoeste da Bahia, segundo Aguiar (2011), os líderes religiosos de todos os centros de Umbanda, dessa região, recebem a entidade chamada de caboclo boiadeiro; tal percepção demonstra que a figura do vaqueiro gozava de prestígio junto à população, devido à importância da atividade agropecuária na região em épocas passadas.

O caboclo boiadeiro é um ser que teria vivido como homem no Brasil colônia; supõe-se que essa entidade em sua forma humana, teria sido um índio adaptado ao mundo dos brancos ou um mestiço, fruto da miscigenação do branco, índio e negro.

É inegável a ligação entre a entidade do caboclo boiadeiro e o santo vaqueiro Pedro Afonso do Nascimento, pois ambos têm no vaqueiro sua representação, sendo igualmente vistos como encantados. Talvez isso explique a relação tão estreita entre o santuário da Cova de Pedro e os umbandistas. Essa relação estreita entre essas duas entidades nos foi confirmada por Vanderlúcia de Jesus (pag. 104 e 105), praticante da Umbanda e católica, ela apontou que as entidades do caboclo boiadeiro e do vaqueiro Pedro são possuidores de uma mesma função. Por conta disso, as buscam com o intuito de obter proteção e segurança na vida, da mesma forma que essas entidades, na sua forma humana, protegiam os animais que estavam debaixo de seus cuidados, elas cuidam daqueles que lhes prestam culto.

A figura do vaqueiro também ocupa um papel central na devoção da Gruta da Mangabeira ou Sagrado Coração de Jesus, sendo ele o catalisador das devoções nesse espaço sagrado. Sua importância está na visita ao suposto lugar de sua queda, em que se encontra um cruzeiro com as vestimentas características dos vaqueiros nordestinos. Nesse local, aparentemente, sobrevive uma espécie de culto ao vaqueiro, em que os devotos prestam homenagens acendendo velas e tirando fotos, sendo local obrigatório de visita de todos os visitantes desse santuário.

O que percebemos, durante essa tese, foi uma clara existência de paralelos entre as devoções estudadas e a Umbanda, que vai desde a importância do vaqueiro como objeto dos cultos, como também a participação de devotos praticantes da Umbanda nas devoções da Cova de Pedro e da Gruta da Mangabeira, fenômenos controlados pela Igreja Católica.

Na Cova de Pedro encontramos devotos praticantes das duas religiões, inclusive fazendo promessas e desejando que os devotos de Pedro visitassem o santuário mais vezes e não somente uma vez por ano.

Essa mesma lógica foi encontrada na devoção no santuário da Gruta da Mangabeira, em que percebemos a participação de praticantes da Umbanda. Como exemplo citamos o da sra. Elzita (citada na p.156), embora seja líder de centro Umbandista, se declarou católica, inclusive sendo ela uma dos financiadores da reforma do santuário do Coração de Maria, localizado no salão principal da Gruta da Mangabeira. Participante assídua das festividades ao Sagrado Coração de Jesus durante boa parte de sua vida, nos relatou ter sido escolhida ainda jovem por uma entidade das matas, provavelmente de origem indígena, que a possuía de tempos em tempos. Quando adulta fez uma promessa ao Sagrado Coração de Maria para que ela fosse usada pela entidade apenas para fazer o bem. Hoje em dia realiza cultos religiosos em sua casa onde tem um altar umbandista com várias imagens católicas e afroindígenas. Recebe gente de toda região para serem benzidos e para consultar as entidades que ela recebe, segundo ela, todos que a procura são católicos. Todos os anos a pedido da entidade principal que recebe, ela é conduzida para a mata para prestar culto, onde acende velas e reza contrita a Deus e uma vez por ano oferece caruru para as crianças da região.

É perceptível na visão de mundo de dona Elzita a mescla dos mundos brancos e afroindígenas, presentes na visão cristã que norteou sua experiência religiosa lhe dando segurança de estar fazendo o bem, como na prática de culto nas matas, mais próximas das culturas indígenas, na incorporação de entidades - africana - e o oferecimento de comida, como o caruru, como ritual religioso de influencia afroindígena.

Na realidade, existe certa similaridade do culto católico e da Umbanda, dizendo de outra maneira, o culto umbandista é uma mescla da visão de mundo católica e do mundo afroindígena, em que as entidades afroindígenas coexistem com a divindade cristã e os santos católicos, inclusive tendo funções análogas nas duas religiões.

A função das almas na Umbanda também é parecida com o catolicismo romano, nas duas religiões as almas podem ajudar os vivos, interferindo na realidade humana. O culto católico de São Benedito e o de Nossa Senhora de Rosário eram cultos utilizados pelos escravos como forma de disfarçar seus cultos aos orixás e até hoje esses cultos sobrevivem nas religiões de matriz africanas, como a Umbanda e o Candomblé.

Os fogos que são utilizados pelos devotos nas duas devoções como parte essencial do culto prestado aos santos dos santuários, são parte central no culto das religiões de matriz africana. Os fogos ocupavam um espaço importante nos ritos africanos, pois cada foguete que sobe significa que uma entidade baixou em seu cavalo, ou seja, alguém incorporou uma entidade. A subida dos fogos de artifício, para as religiões de matriz africanas, indicava a presença das divindades incorporadas nos seus filhos e filhas de santo, ao mesmo tempo, em que podem expressar a alegria da volta à terra natal por meio do contato com a divindade.

Assim, a utilização de foguetes, nas devoções da Cova de Pedro e da Gruta da Mangabeira, pode possuir significado análogo aos ritos africanos, em que os fogos indicariam a incorporação e a certeza da aceitação do crente e de seu culto pela divindade que vem incorporá-lo ou "montá-lo", já nas devoções estudadas diz respeito à exultação e a ratificação da obtenção da graça buscada, como pode significar pertencimento a divindade cultuada ou a quem o santo representa. Por conta disso, o devoto sente sempre a necessidade de garantir que seus pedidos são sempre atendidos, tendo um significado, para ele, de que tanto seu culto como a sua pessoa são aceitos e fazem parte do sagrado.

Outra semelhança entre as devoções estudadas e as religiões de matriz africanas pode está na utilização de música como instrumento de culto, tanto na Cova de Pedro como na Gruta da Mangabeira é comum o cumprimento de promessas através da folia de reis. Nessa manifestação religiosa é clara a mistura com a cultura africana, presente nas cores e no ritmo dos tambores, muitos próximos aos das religiões de matriz africana, em que o rugir dos tambores e outros instrumentos musicais antecede as incorporações. Inclusive, os instrumentos utilizados nos rituais de matriz africanos, são todos santificados por água benta católica, o que demonstra a ligação entre essas religiões.

Diante disso, concordamos com os diversos autores das Ciências Sociais que caracterizaram a cultura brasileira como misturada. E o reflexo dessas misturas está

presente nas devoções estudadas em que "claramente" percebe-se elementos dos diversos grupos formadores da cultura brasileira, originando práticas religiosas que não pertencem mais ao mundo branco, negro e indígena, mas a uma soma delas.



9. Conclusão

No presente estudo realizamos uma discussão sobre a religiosidade popular, tomando como base os fenômenos da Cova de Pedro e da Gruta da Mangabeira ou Sagrado Coração de Jesus; a escolha desses fenômenos se deu por conta de certas familiaridades existentes entre os dois, ambos se localizam na zona rural, tem na figura do vaqueiro o catalisador das devoções, a participação da Igreja Católica e a nítida mistura de crenças afroindígenas nas suas práticas, esses foram os motivos que nos levaram a eleger os fenômenos como objeto de estudo. Assim, partimos da compreensão que essas devoções encontram no Brasil colônia suas raízes fundantes.

Dessa forma buscamos compreender o surgimento do Cristianismo, percebendo seu desenvolvimento e transformação ao longo dos séculos, identificando atualizações e adequações como estratégias no intuito de alcançar um maior número de adeptos.

A história do Cristianismo é permeada de relações de poder e desde o primeiro século da era cristã, a igreja já enfrentava a inserção de crenças, de outras religiões, na pregação de Jesus e dos apóstolos.

Paulo foi um dos apóstolos que mais combateu a mistura das crenças de outras matrizes religiosas à cristã. Contudo, na medida em que o cristianismo crescia, alcançando uma diversidade de povos que faziam parte do Império Romano, as mesclas se amplificavam. Jesus, por exemplo, no século III, já era cultuado por romanos pagãos juntamente com suas divindades. Isso evidencia que as misturas estavam presentes nas crenças dos povos que faziam parte do Império Romano. Assim sendo, tanto o cristianismo recebia influências como também influenciava as crenças no mundo antigo.

Após a morte dos apóstolos, o Cristianismo se desenvolveu, até o século IV, de forma autônoma. Nesse século, foram lançadas as bases da ortodoxia cristã, graças a sua ascensão como religião oficial e exclusiva do Império Romano.

As mesclas, tão rechaçadas pelos líderes cristãos do primeiro século, foram, ao longo dos tempos, se tornando sua força principal de adesão de novos adeptos, o que levou o cristianismo a se tornar uma das maiores religiões do mundo. Isso demonstra que as relações de poder exercidas pela Igreja não se davam de forma unilateral, pois, ao mesmo tempo em que coagia, ela também sofria influências em suas práticas e

crenças, que iam sendo atualizadas por meio das bulas papais. Essas bulas apenas reconheciam, oficialmente, as práticas religiosas que já eram vivenciadas pelos católicos cristãos.

Essa capacidade de absorção das crenças de outras religiões deu ao cristianismo a possibilidade de ser absorvido por outras culturas, as quais não tiveram dificuldades de amalgamarem suas crenças a ele.

Foi nesse contexto histórico que o cristianismo foi inserido nas Américas e, consequentemente, no Brasil, onde a mistura foi a mola mestra de conversão dos ameríndios e dos negros africanos.

A Igreja ao incentivar as mesclas como princípio de ensino religioso, permitiu aos nativos e negros fazerem a aproximação das suas crenças ao cristianismo, o que terminou por originar uma nova crença que nem era portuguesa, nem indígena e nem negra.

A estratégia utilizada pela Igreja para catequizar os nativos, estava principalmente na inserção de imagens cristãs como forma de promoção do culto, como também na permissão aos nativos de praticarem suas manifestações culturais no culto cristão, numa tentativa de aproximação da crença indígena do cristianismo, para posteriormente expurgá-la de qualquer elemento "idólatra". Essa mesma lógica vai ser aplicada aos negros quando da sua chegada ao Brasil, tendo assim como os índios, certa liberdade em suas manifestações culturais.

No seu começo, o Brasil, foi uma verdadeira terra de santos e de milagres. Os portugueses impregnados pela visão religiosa de mundo, herdada da Idade Média, invocavam santos protetores contra todo tipo de doenças ou perigos. Desta forma, as devoções na Cova de Pedro e na Gruta da Mangabeira ou do Sagrado Coração de Jesus são uma continuidade desta cultura trazida para o Brasil pelos portugueses e que aqui, absorveu traços da cultura indígena e dos negros.

Desde o princípio, o Brasil vai ser marcado pelas mesclas culturais entre o branco, o negro e o índio e suas marcas estão presentes nas devoções estudadas. Nelas encontramos grupos de devotos pertencentes ou praticantes de mais de uma religião ou pertencentes a duas religiões ao mesmo tempo, como o catolicismo e a umbanda, uma religião tipicamente brasileira, nela se misturam a visão do português - cristianismo -, do índio e do negro africano, conforme discutido no sétimo capítulo.

É emblemático que as duas devoções se utilizam da figura do vaqueiro como

catalisador das devoções, sendo cultuado na Cova de Pedro como santo e de alguma forma cultuado na Gruta da Mangabeira, pois no local da sua suposta queda foi posta uma cruz - onde os devotos acendem velas e fazem orações - com as vestimentas características do vaqueiro nordestino, o gibão e o chapéu, mesma vestimenta utilizada pelos pais e mães de santo da Umbanda - sacerdotes dessa religião -, os quais incorporam a entidade do caboclo boiadeiro, sendo visível a participação no culto das duas devoções de praticantes umbandistas.

Tanto a Cova de Pedro em Ribeirão do Largo e a Gruta da Mangabeira em Ituaçu são devoções que se originaram na zona rural e, por conta disso, mantêm características desse espaço, como o caráter autônomo das devoções realizadas nesses santuários, embora essa característica seja mais evidente na Cova de Pedro. Outras características são a utilização da Cantiga de Reis como fruto de pagamento de promessas - presente em ambos os centros sagrados -, os diversos pedidos de cura de animais - presentes na Cova de Pedro -, e as benzeções praticadas dentro do santuário da Gruta da Mangabeira.

Os devotos da Cova de Pedro, em sua grande maioria, são oriundos da região do Sudoeste da Bahia e do norte do Estado de Minas Gerais, eles são provenientes, principalmente, do Município de Ribeirão do Largo e de cidades próximas. São originários de localidades que se encontram distantes da Cova de Pedro em um raio máximo de 130 km, nos sentidos norte, sul, leste e oeste.

Geralmente, os devotos frequentam o espaço da Cova de Pedro somente durante o período de festa no dia 29 de junho, sendo que uma pequena minoria, composta por moradores, principalmente, do município de Ribeirão do Largo, visita o santuário em outros momentos.

Já os devotos do Sagrado Coração de Jesus em Ituaçu, são procedentes de localidades em um raio de 400 km de distancia da Gruta da Mangabeira. Eles são oriundos, sobretudo, do sudoeste da Bahia e do Recôncavo Baiano. As visitas a esse centro acontecem durante todo o ano, sendo que o período principal de visitas vai de 25 de agosto a 03 de setembro.

A maioria dos visitantes, dos dois centros estudados, frequenta esses espaços com uma finalidade religiosa, buscando aproximação com o sagrado, como praticantes de sua religião e nesse processo também fazem seus pedidos e cumprem suas promessas ou votos.

Uma minoria busca os centros pesquisados com interesse de diversão e cumprimento de promessas como um fim em si mesmo. E mesmo nesses casos, ainda que o interesse maior seja material, de alguma forma terminam por participar também da parte religiosa oficial da Igreja Católica, participando da missa ou fazendo ritos religiosos autônomos nos santuários.

De certa forma, o que observamos foi que a maioria dos devotos estavam movidos a frequentar esses centros de peregrinação, devido ao seu comprometimento com os santos dos santuários e, conseqüentemente, com a cosmologia religiosa que professavam, mesmo que essa cosmologia fosse fruto das misturas culturais entre o branco, o negro e o índio.

Esse interesse dos devotos, tanto na Cova de Pedro quanto na Gruta da Mangabeira, se deu a partir das práticas devocionais de seus familiares, pois a grande maioria, dos frequentadores desses centros, apontou ter iniciado suas devoções a partir dos seus pais ou de algum outro familiar, os quais os introduziram nesse universo, fazendo com que essas devoções se constituam em uma herança de família.

A maior parte dos romeiros tem sua origem ligada às classes populares da sociedade, contudo encontramos também indivíduos de outras camadas como professores, comerciantes, proprietários de terras de porte médio, tanto de criação de gado como de cultivo de café, vivenciando a religião do mesmo modo que as camadas populares, o que confirma que a religiosidade popular - aquela praticada de forma autônoma - independe da condição social, pois encontramos pessoas dos diversos grupos sociais vivenciando uma mesma fé.

A Cova de Pedro em Ribeirão do Largo passou a ter maior importância a partir da ajuda do poder público municipal e da Igreja Católica, que a partir da década de 90, do século passado, passaram a incentivar a devoção, o que acarretou na elevação do número de participantes desse ritual.

O poder público municipal investiu no santuário, fazendo ampliações na sua estrutura física, com o intuito de divulgar a cidade, buscando promovê-lo com a finalidade de atrair turistas para o município; enquanto a Igreja Católica via no ajuntamento dos devotos, em torno da Cova de Pedro, uma oportunidade de ministrar os sacramentos, como também de canalizar a fé dos devotos para a ortodoxia católica.

O culto na Gruta da Mangabeira ou Sagrado Coração de Jesus, desde o princípio foi fundado e administrado pela Igreja através dos padres Lazaristas, os grandes

incentivadores dessa devoção. Essa religiosidade nasceu, também, do interesse da Igreja de controlar a fé e ministrar os sacramentos ao povo de Ituaçu.

As romarias, dedicadas ao Sagrado Coração de Jesus, a princípio ocorriam no mês de junho, posteriormente a data dos festejos ao santo da gruta foi alterada e a partir de 1934, passaram a se concentrar nos dias 25 de agosto até 03 de setembro.

Possivelmente, o interesse em se modificar a data dos festejos ao Sagrado Coração de Jesus se deu devido à necessidade de se promover esse espaço religioso, para tanto alinharam os festejos dedicados ao santo local ao período de romarias da principal devoção do Estado da Bahia, ao Bom Jesus da Lapa. Essa estratégia deu certo, pois a maioria dos romeiros que passam de julho a dezembro na gruta de Ituaçu, excetuando-se os dias 25 de agosto a 03 de setembro, tem na Lapa do Bom Jesus seu destino principal.

Assim, a devoção ao Sagrado Coração foi ganhando importância local e regional, na medida em que aumentava o número de visitantes ao seu santuário, fazendo com que esta devoção se tornasse a segunda mais importante do Estado da Bahia.

Nos estudos realizados, apreendemos que a religiosidade observada nesses santuários se constitui em rituais que compõem um sistema religioso mais complexo, o catolicismo, embora reconheçamos que exista, de forma periférica, outro sistema religioso representado nesses fenômenos, que é a umbanda, sendo difícil separá-los já que, na maioria dos casos, os umbandistas se proclamaram católicos também.

Basicamente, confirmamos nossa tese de que o catolicismo popular, representado pelos dois fenômenos estudados, não é uma religiosidade puramente prática, de troca com o sagrado, mas se constitui como um fenômeno provido por uma visão de mundo, alimentado pelas misturas culturais, advindas do contato do branco, do negro e do índio.

Pois a maior parte das pessoas que conversamos mantém contato regularmente com a religião que professa, tendo os centros estudados como mais um recurso da sua religião de busca de Deus. Por conta disso, esses centros de devoções representados pelos santos, são tidos, como intermediários para se alcançar a Deus.

Na visão popular cristã, os devotos levam os seus pedidos aos santos, por esses serem mais acessíveis do que Deus. Os testemunhos são claros quando apontam para esse aspecto, tanto na Cova de Pedro como na Gruta da Mangabeira.

Neste sentido, ao irem a Deus através dos santos, cria-se um laço de dependên-

cia entre o religioso e o sagrado que vê na resposta as suas preces um sinal de que ele pertence ao mundo sagrado, se livrando do perigo de cair no caos de uma vida sem significado. Isso se explica pela satisfação encontrada em quase todos os devotos, ao nos garantirem que seus pedidos são sempre atendidos.

A ida a esses espaços, para o ser humano religioso que experimenta a religião de forma discursiva, gera novas experiências com o sagrado e ajuda na criação e recriação da fé, lançando esse ser humano religioso para além da sua vida cotidiana em direção a realidades mais amplas, as quais o direcionam e lhes empresta sentido de existência.

Dentro desta perspectiva, a religião se apresenta como verdade única e absoluta, são nesses princípios que ela se ancora, suas atividades simbólicas como sistema cultural busca produzir e intensificar essa lógica, impedindo que ela seja violada pelas contradições da vida cotidiana do indivíduo. Sendo assim, a importância da ação religiosa se dá na medida em que impregna o homem e a mulher com certo complexo específico de símbolos - da metafísica que estabelecem e das práticas de vida que recomendam - através de uma autoridade convincente. E é no ritual que encontramos esta autoridade persuasiva, pois é através dele que a fé se origina e se mantém, garantindo a permanência da representação religiosa. Daí a importância de se frequentar esses centros de devoção para os religiosos e as religiosas, pois esses ritos, atrelados a outros do cotidiano, dão sustentação para eles viverem uma vida nesse mundo de forma significativa, como participantes do mundo sagrado.

Portanto, o ser humano que vivencia a religião de forma discursiva não consegue ver sentido em sua vida, vivendo em um mundo que não seja sagrado, pois ele necessita sentir-se fazendo parte de algo maior, que o transcenda e o eleve a se ver participante plenamente da verdade absoluta que dirige o universo. Pois a vida, dissociada da idéia do sagrado, por si só não lhe dar sentido algum quando se depara com a ideia do nada que lhe espera. E esse pavor e ausência de significado em seu mundo vivido, se encontram no mesmo nível com o pavor que lhe causa a idéia da não existência. Nesse sentido, para o ser humano religioso, que vivencia a religião de forma discursiva, a vida só é verdadeira e significativa se ela for comprometida com o cosmo sagrado.

Um aspecto que refutamos em nossa pesquisa, foi a ideia de troca defendida pelos teóricos que apontam ser essa a relação norteadora dessas devoções. Conforme discutido no último capítulo, mesmo aqueles que vivenciam a religião que profes-

sam de forma numinosa, de certa maneira, explicam que a relação entre eles e o sagrado é permeada pela graça e não pela troca, mesmo que utilize de forma equivocada esse termo. Percebemos que o sentimento não é de pagamento, mas de gratidão ao sagrado pela graça recebida.

O ser humano que vivencia sua religião de forma discursiva está comprometido com as prescrições de sua visão religiosa, o culto público é apenas parte de sua ação religiosa, pois é no privado que se colocará em prática as realidades reproduzidas pela sua cosmologia religiosa. Assim, nem todos que estavam presentes nas devoções estudadas, de fato, vivem de acordo com uma cosmovisão religiosa discursiva, mas se utilizavam do rito religioso para satisfazerem alguma necessidade material, sem, contudo ter nessa ação algum significado de comprometimento com as realidades as quais esses centros representam, quer seja da cultura branca ou afroindígenas ou o conjunto delas.

Sendo assim, inferimos que esses participantes que se utilizam de um rito religioso esporadicamente ou de ano em ano, são movidos por uma visão religiosa numinosa, pois ao vivenciarem os rituais na Cova de Pedro e na Gruta da Mangabeira de forma utilitarista, pode ser que sua utilização tenha a mesma lógica daqueles que participam dos ritos mágicos. Em outras palavras, ao vivenciarem a religião de forma numinosa, dissociada de uma visão religiosa discursiva, possivelmente, eles estejam experimentando da religião de uma forma muito mais próxima daqueles que praticam a magia. Embora os ritos sejam religiosos, mas a sua utilização é puramente mágica, pois esses atos não geram nesses devotos um compromisso com os Postulados Sagrados Fundamentais que esses centros representam.

Possivelmente, essa forma de se relacionar com o sagrado seja reflexo da dessacralização do mundo, promovida pelo contato entre mundos diferentes, da quebra do monopólio do pensamento religioso com a separação da Igreja do Estado, o que fez surgir novas formas de pensar o mundo quer seja religiosas ou secularizadas, do advento da Revolução Industrial que promoveu um processo de migração das pessoas do campo para as cidades e da afirmação da ciência. O que levou ao colapso das plausibilidades guiadas pelas mediações constituídas ou organizadas, que dentro do contexto do mundo urbano pôs em choque uma gama de plausibilidades divergentes, fazendo surgir desse contexto plausibilidades individualizadas que não se sujeitam as autoridades eclesiásticas.

Para nós, conforme dito anteriormente, o que ficou evidenciado em nossa tese foi que as pessoas que vivenciam a religião dentro de uma configuração numinosa, praticam a religião assim não por desconhecimento da doutrina da Igreja Católica, religião que, praticamente, todos nossos informantes disseram professar, mas por uma opção particularizada seja ela pensada ou não, pois nos discursos dessas pessoas percebemos a presença, de forma secundária, de alguns dos dogmas do catolicismo. Contudo elas não se viam obrigadas a obedecerem a eles, sendo possível que o contato com as diversas plausibilidades diferentes e, muitas das vezes, contraditórias as suas no seio das cidades, tenha posto em dúvida a validade das prescrições religiosas, levando ao colapso da visão de mundo norteadas pelos Postulados Sagrados Fundamentais, levando as pessoas a experimentarem da religião de forma numinosa em prejuízo daquela experiência norteadas por uma visão religiosa discursiva.

Assim, embora tenham abandonado as prescrições religiosas, continuaram a acreditar na validade dos rituais religiosos, na sua eficácia. Por conta disso preferem aderir e comprometer-se a algum símbolo sagrado e os buscam através de algum ritual, todas as vezes que julgam necessário, para resolver ou satisfazerem alguma necessidade material, como também garantir, através do ritual, a manutenção dos seus vínculos com esses símbolos sagrados, o que pode demonstrar certo grau de dependência para com eles. É provável que nessa relação do devoto com os símbolos sagrados tenhamos uma configuração que vai além do utilitarismo, podendo servir também para dar segurança e de certo modo, alguma esperança na vida. Reconhecemos que essa relação carece de uma melhor explicitação, por esta razão, deixaremos que outros pesquisadores possam se debruçar sobre essa realidade.

O presente resultado e o enfoque realizado foram importantes, porque contribuem para uma nova abordagem sobre a discussão do papel desempenhado pelos sujeitos frequentadores desses espaços sagrados que, até então, eram retratados pelos teóricos dessa temática como possuidores de uma religiosidade puramente prática e de troca com o sagrado.

Esses teóricos, em nossa visão, se equivocaram por interpretar os fenômenos estudados tomando como base o período máximo do rito representado no ritual de visitação, sem terem analisado as relações que os sujeitos participantes deste culto mantinham com sua fé cotidianamente.

Por conta disso, percebemos que essas teorias estavam retratando a realidade do

grupo que experimenta da religião de forma numinosa, composto por sujeitos que se utilizam da religião de forma utilitarista sem terem, em sua vida diária, comprometimento com os Postulados Sagrados Fundamentais de uma religião qualquer. Pois é certo que o ser humano religioso discursivo tem necessidade de ritualizar sempre, pois nenhuma fé religiosa discursiva pode subsistir sem os lembretes presentes nos rituais religiosos.

A importância dessa tese se situa exatamente na análise, através da observação participante e dos discursos, das práticas dos sujeitos não somente nos rituais de visitação, mas também no seu cotidiano; o que nos levou a perceber diferenças dentro do grupo que chamamos de devotos, diferenças essas não visíveis nos rituais de visitação, evitando assim, que os visualizasse de forma homogênea.

Ao mesmo tempo, ponderamos que as relações que os devotos, tanto daqueles que mantêm uma fé discursiva quanto dos que nutrem uma relação numinosa com o sagrado, mantêm com as devoções estudadas são muito mais complexas do que era apresentada pela teoria vigente, tendenciosa a ver nessas práticas uma relação puramente utilitarista da fé e de troca, conforme demonstramos no nosso trabalho. Ainda que tenhamos encontrado um grupo que se utiliza da religião de forma utilitarista nas devoções estudadas, esses não são os únicos participantes dos cultos na Cova de Pedro e na Gruta da Mangabeira, juntamente com eles encontramos outro grupo que vivencia a religião de forma discursiva. Sendo assim, não podemos dizer que o catolicismo praticado nas devoções estudadas é utilitarista, nem somente discursivo, mas a soma dos dois.

Dessa maneira entendemos que a nossa tese se confirmou, pois a prática devocional nos fenômenos estudados não era somente utilitarista, mas também apontava para uma prática religiosa discursiva.

Diante disso, gostaríamos de ressaltar que as discussões realizadas não estão acabadas, ainda paira nesse momento o desejo de ter aprofundado mais. Por isso, sabemos que essa parte não é mais uma página que se fecha, mas que se abre para um movimento dialético de questões que ainda necessitam ser respondidas e/ou comprovadas no futuro.

Um aspecto que poderia ser desenvolvido por outros pesquisadores, é o fato de haver uma evidente ligação entre as duas grutas, de Ituaçu e da Lapa, tanto de ordem natural como religiosa que precisaria ser mais bem explicitada; é observável essa

ligação, no mito de fundação - que tem o vaqueiro como figura catalisadora das duas devoções -, no aspecto natural onde se manifesta o sagrado - ambos os fenômenos se originam em uma caverna -, e na utilização do mesmo santo, Jesus, cultuado através de seus atributos diferentes.

Ainda há nessas devoções a necessidade de aprofundamento na relação mantida pelos devotos, tanto daqueles que mantêm uma experiência discursiva ou numinosa, com o sagrado representado nos centros de peregrinação, como da importância ocupada por esses centros na fé dos devotos, ressaltando o papel desempenhado por esses centros no processo de manutenção da fé, para que possamos apreendê-las de maneira que o ser humano religioso se sinta representado nas pesquisas quando falamos de suas crenças. E é isso que a Ciência pode proporcionar a essa temática, analisá-la a partir de sua própria lógica para que assim, seja dissolvida sua opacidade.



10. Resumo

No presente estudo realizamos uma discussão sobre a religiosidade popular, tomando como base os fenômenos da Cova de Pedro e da Gruta da Mangabeira ou Sagrado Coração de Jesus, fenômenos localizados no Estado da Bahia, Brasil. Nosso interesse centrou-se em compreender as motivações ou a motivação que leva o ser humano a peregrinar.

Nesse sentido, a cultura, as mestiçagens, a religião, o catolicismo popular, a magia e o poder foram conceitos que nos proporcionaram um exame mais cuidadoso dos fenômenos estudados, nos permitindo fazer uma análise do contexto histórico de formação das devoções, para que suas práticas fossem inseridas dentro do universo da própria dinâmica de desenvolvimento do cristianismo.

Para tanto, realizamos revisão bibliográfica para aprofundamento do referencial teórico; levantamento de fontes impressas (Documentos dos Arquivos Públicos de Rio de Contas, Salvador e Vitória da Conquista, Monografias, Dissertações, Teses) sobre as cidades e as devoções estudadas; realização de estudo sobre as sociedades de Ribeirão do Largo e de Ituaçu com vistas a contextualizar a formação das devoções analisadas; realização de entrevistas semiestruturadas com os devotos de Ribeirão do Largo, Ituaçu e região - as entrevistas foram gravadas e transcritas para melhor análise e elaboração do trabalho -; sistematização e análise dos dados coletados; observação participante do ritual de visita à Cova de Pedro do dia 29 de junho e da Gruta da Mangabeira no período de 25 de agosto até 03 de setembro dos anos de 2012, 2013 e 2015. Além de termos voltado em outros períodos nesses anos, quando tivemos a oportunidade de entrevistar diversas pessoas a partir de perguntas pré-selecionadas. Quando julgamos necessário, nos utilizamos do trabalho de campo realizado nos anos de 2006 e 2007, mas quando isso ocorreu, tivemos o cuidado de especificar no corpo do texto os anos da coleta dos dados.

As perguntas tratavam principalmente sobre a religião que os devotos professavam, qual a relação mantida por eles com sua fé no seu cotidiano, se acreditavam na vida eterna e como alcançá-la, como também saber a motivação de se frequentar os centros de peregrinação. Conversamos com pessoas, tanto da zona urbana como da zona rural de Ribeirão do Largo e Ituaçu, como também das cidades circunvizinhas, na finalidade de compreender e apreender o fenômeno a Cova de Pedro e a Gruta da Mangabeira.

É importante entender que nesse estudo consideramos as devoções como partes de um todo e, como tais, não poderiam ser compreendidas dissociadas dele, priorizando somente, as observações dos rituais de visitação, por conta disso, procuramos compreendê-las a partir dos discursos dos devotos, tanto na observação participante, como através de entrevistas semiestruturadas e das diversas cartas deixadas pelos devotos nos espaços sagrados estudados, com o intuito de apreender as relações que os devotos mantêm com sua fé fora dos centros de peregrinação.

Nos dias atuais, no Brasil, observa-se um crescimento da produção acadêmica sobre a religiosidade popular, no entanto, ainda há um campo amplo para esse estudo, principalmente na diferenciação de sentidos que os diversos agentes dão as suas práticas e que, na maioria das vezes, são descaracterizadas pelos pesquisadores que tendem a reduzir suas práticas a relações de trocas, pagamento de promessas e interdependência entre os devotos e os santos cultuados, ignorando a idéia da graça que permeia os discursos dos devotos e a relação de dependência que marca suas relações com o sagrado.

Nessa pesquisa, foram adotados os procedimentos metodológicos da investigação qualitativa, pois analisamos os fatos dentro do seu contexto sócio-cultural. Nessa perspectiva, os princípios teórico-metodológicos foram fundamentados por meio do Interacionismo Simbólico. Essa teoria nos ajudou a perceber que os sujeitos são frutos dos intercâmbios culturais, sendo que, é nessa relação que se processa mudanças e misturas de crenças e, conseqüentemente, de comportamentos, da forma como os sujeitos se relacionam com o meio em que vivem. Os indivíduos são, portanto, produtos dessas interações sociais, sendo através destas que eles dão significados às suas ações e constroem seu mundo. Assim, partimos da compreensão que essas devoções encontram no Brasil colônia suas raízes fundantes.

Dessa forma buscamos compreender o surgimento do Cristianismo, percebendo seu desenvolvimento e transformação ao longo dos séculos, identificando atualizações e adequações como estratégias no intuito de alcançar um maior número de adeptos.

A história do Cristianismo é permeada de relações de poder e desde o primeiro século da era cristã, a igreja já enfrentava a inserção de crenças, de outras religiões, na pregação de Jesus e dos apóstolos.

Paulo foi um dos apóstolos que mais combateu a mistura das crenças de outras

matrizes religiosas à cristã. Contudo, na medida em que o cristianismo crescia, alcançando uma diversidade de povos que faziam parte do Império Romano, as mesclas se amplificavam. Jesus, por exemplo, no século III, já era cultuado por romanos pagãos juntamente com suas divindades. Isso evidencia que as misturas estavam presentes nas crenças dos povos que faziam parte do Império Romano. Assim sendo, tanto o cristianismo recebia influências como também influenciava as crenças no mundo antigo.

Após a morte dos apóstolos, o Cristianismo se desenvolveu, até o século IV, de forma autônoma. Nesse século, foram lançadas as bases da ortodoxia cristã, graças a sua ascensão como religião oficial e exclusiva do Império Romano.

As mesclas, tão rechaçadas pelos líderes cristãos do primeiro século, foram, ao longo dos tempos, se tornando sua força principal de adesão de novos adeptos, o que levou o cristianismo a se tornar uma das maiores religiões do mundo. Isso demonstra que as relações de poder exercidas pela Igreja não se davam de forma unilateral, pois, ao mesmo tempo em que coagia, ela também sofria influências em suas práticas e crenças, que iam sendo atualizadas por meio das bulas papais. Essas bulas apenas reconheciam, oficialmente, as práticas religiosas que já eram vivenciadas pelos católicos cristãos.

Essa capacidade de absorção das crenças de outras religiões deu ao cristianismo a possibilidade de ser absorvido por outras culturas, as quais não tiveram dificuldades de amalgamarem suas crenças a ele.

Foi nesse contexto histórico que o cristianismo foi inserido nas Américas e, conseqüentemente, no Brasil, onde a mistura foi a mola mestra de conversão dos ameríndios e dos negros africanos.

A Igreja ao incentivar as mesclas como princípio de ensino religioso, permitiu aos nativos e negros fazerem a aproximação das suas crenças ao cristianismo, o que terminou por originar uma nova crença que nem era portuguesa, nem indígena e nem negra.

A estratégia utilizada pela Igreja para catequizar os nativos, estava principalmente na inserção de imagens cristãs como forma de promoção do culto, como também na permissão aos nativos de praticarem suas manifestações culturais no culto cristão, numa tentativa de aproximação da crença indígena do cristianismo, para posteriormente expurgá-la de qualquer elemento "idólatra". Essa mesma lógica vai ser aplica-

da aos negros quando da sua chegada ao Brasil, tendo assim como os índios, certa liberdade em suas manifestações culturais.

No seu começo, o Brasil, foi uma verdadeira terra de santos e de milagres. Os portugueses impregnados pela visão religiosa de mundo, herdada da Idade Média, invocavam santos protetores contra todo tipo de doenças ou perigos. Desta forma, as devoções na Cova de Pedro e na Gruta da Mangabeira ou do Sagrado Coração de Jesus são uma continuidade desta cultura trazida para o Brasil pelos portugueses e que aqui, absorveu traços da cultura indígena e dos negros.

Desde o princípio, o Brasil vai ser marcado pelas mesclas culturais entre o branco, o negro e o índio e suas marcas estão presentes nas devoções estudadas. Nelas encontramos grupos de devotos pertencentes ou praticantes de mais de uma religião ou pertencentes a duas religiões ao mesmo tempo, como o catolicismo e a umbanda, uma religião tipicamente brasileira, nela se misturam a visão do português - cristianismo -, do índio e do negro africano, conforme discutido no sétimo capítulo.

É emblemático que as duas devoções se utilizam da figura do vaqueiro como catalisador das devoções, sendo cultuado na Cova de Pedro como santo e de alguma forma cultuado na Gruta da Mangabeira, pois no local da sua suposta queda foi posta uma cruz - onde os devotos acendem velas e fazem orações - com as vestimentas características do vaqueiro nordestino, o gibão e o chapéu, mesma vestimenta utilizada pelos pais e mães de santo da Umbanda - sacerdotes dessa religião -, os quais incorporam a entidade do caboclo boiadeiro, sendo visível a participação no culto das duas devoções de praticantes umbandistas.

Tanto a Cova de Pedro em Ribeirão do Largo e a Gruta da Mangabeira em Ituaçu são devoções que se originaram na zona rural e, por conta disso, mantêm características desse espaço, como o caráter autônomo das devoções realizadas nesses santuários, embora essa característica seja mais evidente na Cova de Pedro. Outras características são a utilização da Cantiga de Reis como fruto de pagamento de promessas - presente em ambos os centros sagrados -, os diversos pedidos de cura de animais - presentes na Cova de Pedro -, e as benzeções praticadas dentro do santuário da Gruta da Mangabeira.

Os devotos da Cova de Pedro, em sua grande maioria, são oriundos da região do Sudoeste da Bahia e do norte do Estado de Minas Gerais, eles são provenientes, principalmente, do Município de Ribeirão do Largo e de cidades próximas. São origi-

nários de localidades que se encontram distantes da Cova de Pedro em um raio máximo de 130 km, nos sentidos norte, sul, leste e oeste.

Geralmente, os devotos frequentam o espaço da Cova de Pedro somente durante o período de festa no dia 29 de junho, sendo que uma pequena minoria, composta por moradores, principalmente, do município de Ribeirão do Largo, visita o santuário em outros momentos.

Já os devotos do Sagrado Coração de Jesus em Ituaçu, são procedentes de localidades em um raio de 400 km de distancia da Gruta da Mangabeira. Eles são oriundos, sobretudo, do sudoeste da Bahia e do Recôncavo Baiano. As visitas a esse centro acontecem durante todo o ano, sendo que o período principal de visitas vai de 25 de agosto a 03 de setembro.

A maioria dos visitantes, dos dois centros estudados, frequenta esses espaços com uma finalidade religiosa, buscando aproximação com o sagrado, como praticantes de sua religião e nesse processo também fazem seus pedidos e cumprem suas promessas ou votos.

Uma minoria busca os centros pesquisados com interesse de diversão e cumprimento de promessas como um fim em si mesmo. E mesmo nesses casos, ainda que o interesse maior seja material, de alguma forma terminam por participar também da parte religiosa oficial da Igreja Católica, participando da missa ou fazendo ritos religiosos autônomos nos santuários.

De certa forma, o que observamos foi que a maioria dos devotos estavam movidos a frequentar esses centros de peregrinação, devido ao seu comprometimento com os santos dos santuários e, conseqüentemente, com a cosmologia religiosa que professavam, mesmo que essa cosmologia fosse fruto das misturas culturais entre o branco, o negro e o índio.

Esse interesse dos devotos, tanto na Cova de Pedro quanto na Gruta da Mangabeira, se deu a partir das práticas devocionais de seus familiares, pois a grande maioria, dos frequentadores desses centros, apontou ter iniciado suas devoções a partir dos seus pais ou de algum outro familiar, os quais os introduziram nesse universo, fazendo com que essas devoções se constituam em uma herança de família.

A maioria dos romeiros tem sua origem ligada às classes populares da sociedade, contudo encontramos também indivíduos de outras camadas como professores, comerciantes, proprietários de terras de porte médio, tanto de criação de gado como de

cultivo de café, vivenciando a religião do mesmo modo que as camadas populares, o que confirma que a religiosidade popular - aquela praticada de forma autônoma - independe da condição social, pois encontramos pessoas dos diversos grupos sociais vivenciando uma mesma fé.

A Cova de Pedro em Ribeirão do Largo passou a ter maior importância a partir da ajuda do poder público municipal e da Igreja Católica, que a partir da década de 90, do século passado, passaram a incentivar a devoção, o que acarretou na elevação do número de participantes desse ritual.

O poder público municipal investiu no santuário, fazendo ampliações na sua estrutura física, com o intuito de divulgar a cidade, buscando promovê-lo com a finalidade de atrair turistas para o município; enquanto a Igreja Católica via no ajuntamento dos devotos, em torno da Cova de Pedro, uma oportunidade de ministrar os sacramentos, como também de canalizar a fé dos devotos para a ortodoxia católica.

O culto na Gruta da Mangabeira ou Sagrado Coração de Jesus, desde o princípio foi fundado e administrado pela Igreja através dos padres Lazaristas, os grandes incentivadores dessa devoção. Essa religiosidade nasceu, também, do interesse da Igreja de controlar a fé e ministrar os sacramentos ao povo de Ituaçu.

As romarias, dedicadas ao Sagrado Coração de Jesus, a princípio ocorriam no mês de junho, posteriormente a data dos festejos ao santo da gruta foi alterada e a partir de 1934, passaram a se concentrar nos dias 25 de agosto até 03 de setembro.

Possivelmente, o interesse em se modificar a data dos festejos ao Sagrado Coração de Jesus se deu devido à necessidade de se promover esse espaço religioso, para tanto alinharam os festejos dedicados ao santo local ao período de romarias da principal devoção do Estado da Bahia, ao Bom Jesus da Lapa. Essa estratégia deu certo, pois a maioria dos romeiros que passam de julho a dezembro na gruta de Ituaçu, excetuando-se os dias 25 de agosto a 03 de setembro, tem na Lapa do Bom Jesus seu destino principal.

Assim, a devoção ao Sagrado Coração foi ganhando importância local e regional, na medida em que aumentava o número de visitantes ao seu santuário, fazendo com que esta devoção se tornasse a segunda mais importante do Estado da Bahia.

Nos estudos realizados, apreendemos que a religiosidade observada nesses santuários se constitui em rituais que compõem um sistema religioso mais complexo, o catolicismo, embora reconheçamos que exista, de forma periférica, outro sistema reli-

gioso representado nesses fenômenos, que é a umbanda, sendo difícil separá-los já que, na maioria dos casos, os umbandistas se proclamaram católicos também.

Basicamente, confirmamos nossa tese de que o catolicismo popular, representado pelos dois fenômenos estudados, não é uma religiosidade puramente prática, de troca com o sagrado, mas se constitui como um fenômeno provido por uma visão de mundo, alimentado pelas misturas culturais, advindas do contato do branco, do negro e do índio.

Pois a maior parte das pessoas que conversamos mantém contato regularmente com a religião que professa, tendo os centros estudados como mais um recurso da sua religião de busca de Deus. Por conta disso, esses centros de devoções representados pelos santos, são tidos, como intermediários para se alcançar a Deus.

Na visão popular cristã, os devotos levam os seus pedidos aos santos, por esses serem mais acessíveis do que Deus. Os testemunhos são claros quando apontam para esse aspecto, tanto na Cova de Pedro como na Gruta da Mangabeira.

Neste sentido, ao irem a Deus através dos santos, cria-se um laço de dependência entre o religioso e o sagrado que vê na resposta as suas preces um sinal de que ele pertence ao mundo sagrado, se livrando do perigo de cair no caos de uma vida sem significado. Isso se explica pela satisfação encontrada em quase todos os devotos, ao nos garantirem que seus pedidos são sempre atendidos.

A ida a esses espaços, para o ser humano religioso que experimenta a religião de forma discursiva, gera novas experiências com o sagrado e ajuda na criação e recriação da fé, lançando esse ser humano religioso para além da sua vida cotidiana em direção a realidades mais amplas, as quais o direcionam e lhes empresta sentido de existência.

Dentro desta perspectiva, a religião se apresenta como verdade única e absoluta, são nesses princípios que ela se ancora, suas atividades simbólicas como sistema cultural busca produzir e intensificar essa lógica, impedindo que ela seja violada pelas contradições da vida cotidiana do indivíduo. Sendo assim, a importância da ação religiosa se dá na medida em que impregna o homem e a mulher com certo complexo específico de símbolos - da metafísica que estabelecem e das práticas de vida que recomendam - através de uma autoridade convincente. E é no ritual que encontramos esta autoridade persuasiva, pois é através dele que a fé se origina e se mantém, garantindo a permanência da representação religiosa. Daí a importância de se fre-

qüentar esses centros de devoção para os religiosos e as religiosas, pois esses ritos, atrelados a outros do cotidiano, dão sustentação para eles viverem uma vida nesse mundo de forma significativa, como participantes do mundo sagrado.

Portanto, o ser humano que vivencia a religião de forma discursiva não consegue ver sentido em sua vida, vivendo em um mundo que não seja sagrado, pois ele necessita sentir-se fazendo parte de algo maior, que o transcenda e o eleve a se ver participante plenamente da verdade absoluta que dirige o universo. Pois a vida, dissociada da idéia do sagrado, por si só não lhe dá sentido algum quando se depara com a ideia do nada que lhe espera. E esse pavor e ausência de significado em seu mundo vivido, se encontram no mesmo nível com o pavor que lhe causa a idéia da não existência. Nesse sentido, para o ser humano religioso, que vivencia a religião de forma discursiva, a vida só é verdadeira e significativa se ela for comprometida com o cosmo sagrado.

Um aspecto que refutamos em nossa pesquisa, foi a ideia de troca defendida pelos teóricos que apontam ser essa a relação norteadora dessas devoções. Conforme discutido no penúltimo capítulo, mesmo aqueles que vivenciam a religião que professam de forma numinosa, de certa maneira, explicam que a relação entre eles e o sagrado é permeada pela graça e não pela troca, mesmo que utilize de forma equivocada esse termo. Percebemos que o sentimento não é de pagamento, mas de gratidão ao sagrado pela graça recebida.

O ser humano que vivencia sua religião de forma discursiva está comprometido com as prescrições de sua visão religiosa. Portanto, o culto público é apenas parte de sua ação religiosa, pois é no privado que se colocará em prática as realidades reproduzidas pela sua cosmologia religiosa. Assim, nem todos que estavam presentes nas devoções estudadas, de fato, vivem de acordo com uma cosmovisão religiosa discursiva, mas se utilizavam do rito religioso para satisfazerem alguma necessidade material, sem, contudo, ter nessa ação algum significado de comprometimento com as realidades as quais esses centros representam, quer seja da cultura branca ou afroindígenas ou o conjunto delas.

Sendo assim, inferimos que esses participantes que se utilizam de um rito religioso esporadicamente ou de ano em ano, são movidos por uma visão religiosa numinosa, pois ao vivenciarem os rituais na Cova de Pedro e na Gruta da Mangabeira de forma utilitarista, pode ser que sua utilização tenha a mesma lógica daqueles que participam dos ritos mágicos. Em outras palavras, ao vivenciarem a religião de forma numinosa,

dissociada de uma visão religiosa discursiva, possivelmente, eles estejam experimentando da religião de uma forma muito mais próxima daqueles que praticam a magia. Embora os ritos sejam religiosos, mas a sua utilização é puramente mágica, pois esses atos não geram nesses devotos um compromisso com os Postulados Sagrados Fundamentais que esses centros representam. Possivelmente, essa forma de se relacionar com o sagrado seja reflexo da dessacralização do mundo, promovida pelo contato entre mundos diferentes, da quebra do monopólio do pensamento religioso com a separação da Igreja do Estado, o que fez surgir novas formas de pensar o mundo quer seja religiosas ou secularizadas, do advento da Revolução Industrial que promoveu um processo de migração das pessoas do campo para as cidades e da afirmação da ciência. O que levou ao colapso das plausibilidades guiadas pelas mediações constituídas ou organizadas, que dentro do contexto do mundo urbano pôs em choque uma gama de plausibilidades divergentes, fazendo surgir desse contexto plausibilidades individualizadas que não se sujeitam as autoridades eclesiásticas.

Para nós, conforme dito anteriormente, o que ficou evidenciado em nossa tese foi que as pessoas que vivenciam a religião dentro de uma configuração numinosa, praticam a religião assim não por desconhecimento da doutrina da Igreja Católica, religião que, praticamente, todos nossos informantes disseram professar, mas por uma opção particularizada seja ela pensada ou não, pois nos discursos dessas pessoas percebemos a presença, de forma secundária, de alguns dos dogmas do catolicismo. Contudo elas não se viam obrigadas a obedecerem a eles, sendo possível que o contato com as diversas plausibilidades diferentes e, muitas das vezes, contraditórias as suas no seio das cidades, tenha posto em dúvida a validade das prescrições religiosas, levando ao colapso da visão de mundo norteada pelos Postulados Sagrados Fundamentais, levando as pessoas a experimentarem da religião de forma numinosa em prejuízo daquela experiência norteada por uma visão religiosa discursiva.

Assim, embora tenham abandonado as prescrições religiosas, continuaram a acreditar na validade dos rituais religiosos, na sua eficácia, por conta disso preferem aderir e comprometer-se a algum símbolo sagrado e os buscam através de algum ritual, todas as vezes que julgam necessário, para resolver ou satisfazerem alguma necessidade material, como também garantir, através do ritual, a manutenção dos seus vínculos com esses símbolos sagrados, o que pode demonstrar certo grau de dependência para com eles. É provável que nessa relação do devoto com os símbolos sagrados

tenhamos uma configuração que vai além do utilitarismo, podendo servir também para dar segurança e de certo modo, alguma esperança na vida. Reconhecemos que essa relação carece de uma melhor explicitação, por esta razão, deixaremos que outros pesquisadores possam se debruçar sobre essa realidade.

O presente resultado e o enfoque realizado foram importantes, porque contribuem para uma nova abordagem sobre a discussão do papel desempenhado pelos sujeitos frequentadores desses espaços sagrados que, até então, eram retratados pelos teóricos dessa temática como possuidores de uma religiosidade puramente prática e de troca com o sagrado.

Esses teóricos, em nossa visão, se equivocaram por interpretar os fenômenos estudados tomando como base o período máximo do rito representado no ritual de visitação, sem terem analisado as relações que os sujeitos participantes deste culto mantinham com sua fé cotidianamente.

Por conta disso, percebemos que essas teorias estavam retratando a realidade do grupo que experimenta da religião de forma numinosa, composto por sujeitos que se utilizam da religião de forma utilitarista sem terem, em sua vida diária, comprometimento com os Postulados Sagrados Fundamentais de uma religião qualquer. Pois é certo que o ser humano religioso discursivo tem necessidade de ritualizar sempre, pois nenhuma fé religiosa discursiva pode subsistir sem os lembretes presentes nos rituais religiosos.

A importância dessa tese se situa exatamente na análise, através da observação participante e dos discursos, das práticas dos sujeitos não somente nos rituais de visitação, mas também no seu cotidiano; o que nos levou a perceber diferenças dentro do grupo que chamamos de devotos, diferenças essas não visíveis nos rituais de visitação, evitando assim, que os visualizasse de forma homogênea.

Ao mesmo tempo, ponderamos que as relações que os devotos, tanto daqueles que mantêm uma fé discursiva quanto dos que nutrem uma relação numinosa com o sagrado, mantêm com as devoções estudadas são muito mais complexas do que era apresentada pela teoria vigente, tendenciosa a ver nessas práticas uma relação puramente utilitarista da fé e de troca, conforme demonstramos no nosso trabalho. Ainda que tenhamos encontrado um grupo que se utiliza da religião de forma utilitarista nas devoções estudadas, esses não são os únicos participantes dos cultos na Cova de Pedro e na Gruta da Mangabeira, juntamente com eles encontramos outro grupo que

vivencia a religião de forma discursiva. Sendo assim, não podemos dizer que o catolicismo praticado nas devoções estudadas é utilitarista, nem somente discursivo, mas a soma dos dois. Dessa maneira entendemos que a nossa tese se confirmou, pois a prática devocional nos fenômenos estudados não era somente utilitarista, mas também apontava para uma prática religiosa discursiva.



11. Resumen

En el presente estudio realizamos una discusión sobre la religiosidad popular, tomando como base los fenómenos de la Cueva de Pedro y de la Gruta de la Mangabeira o Sagrado Corazón de Jesús, fenómenos localizados en el estado de Bahia, Brasil. Nuestro interés se centró en comprender las motivaciones o motivación que lleva al ser humano a peregrinar.

E neste sentido, la cultura, el mestizaje, la religión, el catolicismo popular, la magia y el poder fueron conceptos claves que nos llevaron a hacer un examen más cuidadoso de los fenómenos estudiados, nos permitió realizar un análisis del contexto histórico a cerca de las devociones para que sus prácticas fueran incluidas dentro del universo de la propia dinámica del desarrollo del Cristianismo.

Por lo tanto, hicimos una revisión bibliográfica para profundizar el referente o lo concerniente a la teoría; recopilación de fuentes impresas (documentos de los Archivos Públicos de Rio de Contas, Salvador y Vitória da Conquista, monografías, disertaciones y tesis) sobre las ciudades y devociones estudiadas; la realización de estudio sobre las sociedades de Ribeirão do Largo y Ituaçu con el fin de contextualizar la formación de las devociones analizadas; se hicieron entrevistas semiestructuradas con los devotos de estas ciudades y región - las entrevistas fueron grabadas y transcritas para um mejor análisis y elaboración del trabajo; - sistematización y análisis de los datos que fueron recolectados; observación y participación del ritual de visita a la Cueva de Pedro del día 29 de junio y a la Gruta da Mangabeira en el período entre los días del 25 de agosto hasta el 03 de setiembre en los años 2012, 2013 y 2015. Además regresamos en otros períodos durante los años mencionados, teniendo la oportunidad de entrevistar a diversas personas con realizando preguntas preseleccionadas. Cuando lo consideramo necesario, utilizamos el trabajo de campo efectuado en los años de 2006 y 2007, cuidando de especificar en el cuerpo del texto los años de la recopilación de datos.

Las preguntas estaban dirigidas principalmente a la religión que los devotos profesaban y cual era la relación que ellos mantenían con su Fe día a día, así como si creían en la vida eterna y como alcanzarla y también se incluyó la pregunta de cuál era la motivación de ir a los centros de peregrinación. Hablamos con personas tanto en la zona urbana como en la zona rural de Ribeirão do Largo en Ituaçu y también de las

ciudades circunvecinas con la finalidad de comprender y aprender el fenómeno de la Cueva de Pedro y de la Gruta da Mangabeira.

Es importante entender que en este estudio consideramos las devociones como partes de un todo y, como tales, no podrían ser comprendidas separadas del mismo, priorizando solamente las observaciones de los rituales de visita, que por esta causa buscamos comprenderlas a partir de los discursos de los devotos, tanto en la observación participante como a través de entrevistas semiestructuradas y de las diversas cartas dejadas por los devotos en los espacios sagrados estudiados, con el fin de aprender las relaciones que los devotos mantienen con su fe fuera de los centros de peregrinación.

En los días actuales en Brasil, se observa un crecimiento de la producción académica sobre la religiosidad popular, sin embargo, todavía hay un campo amplio para este estudio, principalmente en los diversos sentidos que los devotos dan a sus prácticas y que, en la mayoría de las veces, son despreciados por los investigadores que quieren reducir sus prácticas a relaciones de intercambio, el pago de promesas y interdependencia entre los devotos y los santos adorados, haciendo caso omiso de la idea de la gracia que permanece en los discursos de los devotos y la relación de dependência que marcan sus relaciones con lo sagrado.

En esta tesis, fueron adoptados los procedimientos metodológicos de la investigación cualitativa, pues analizamos los hechos dentro de su contexto socio-cultural. En esta perspectiva, los principios teórico-metodológicos fueron fundamentados por medio del interaccionismo simbólico. Esa teoría nos ayudó a notar que los sujetos son frutos de los intercambios culturales, siendo que, es en esta relación que se procesan los cambios y mezclas de creencias y como consecuencia, cambian los comportamientos de los sujetos en relación con el medio en que viven. Los individuos son, por lo tanto, productos de estas interacciones sociales y a través de estas ellos dan significado a sus acciones y construyen su mundo, así, partimos de la comprensión que estas devociones encuentran en el Brasil colonial sus raíces fundacionales.

De esta forma buscamos comprender el surgimiento del Cristianismo observando su desarrollo y transformación a lo largo de los siglos e identificando las actualizaciones y adecuaciones como estrategias en el intento de alcanzar un mayor número de adeptos.

La historia del Cristianismo está permeada de relaciones de poder y desde el primer siglo de la era cristiana la iglesia ya enfrentaba la inserción de las creencias de

otras religiones en la predicación de Jesús y de los apóstoles.

Pablo fue uno de los apóstoles que más luchó en contra de la mezcla de creencias de otras matrices religiosas a la religión Cristiana. Por esto en la medida en que el Cristianismo crecía alcanzando una diversidad de pueblos que hacían parte del Imperio Romano, las mezclas se crecían. Jesús, por ejemplo, en el siglo III ya era adorado por romanos paganos juntamente con sus divinidades, esto evidencia que las mezclas estaban presentes en las creencias de los pueblos que hacían parte del Imperio Romano. De esta forma tanto el cristianismo era influenciado y a su vez influenciaba las creencias del mundo antiguo.

Después de la muerte de los apóstoles el Cristianismo se desarrolló hasta el siglo IV de manera autónoma. En este siglo se lanzaron las bases de la ortodoxia Cristiana, gracias a su ascensión como religión oficial y exclusiva del Imperio Romano.

Las mezclas, tan rechazadas por los líderes cristianos del primer siglo, fueron convirtiéndose a lo largo de los tiempos en su fuerza principal de adhesión de los nuevos adeptos, llevando al Cristianismo a convertirse en una de las mayores religiones del mundo. Esto demuestra que las relaciones de poder ejercidas por la iglesia no se daban de forma unilateral, pues, al mismo tiempo en que mandaba, también sufría influencias en sus prácticas y creencias que iban actualizándose por medio de las bulas papales. Estas bulas solamente reconocían oficialmente las prácticas religiosas que ya eran vivenciadas por los cristianos católicos.

La capacidad de absorción de las creencias de otras religiones dio al cristianismo la posibilidad de ser absorbido por otras culturas, las cuales no tuvieron dificultades en amalgamar sus creencias a él.

Fue en este contexto histórico que el cristianismo fue insertado en las Américas y, consecuentemente, en Brasil, donde la mezcla fue la fuente principal de conversión de los amerindios y de negros africanos.

La iglesia al incentivar las mezclas, como principio de la enseñanza religiosa, permitió a los nativos y negros la combinación de sus creencias al cristianismo, originando una nueva creencia que no era portuguesa, ni indígena y menos negra.

La estrategia utilizada por la iglesia para catequizar a los nativos consistía principalmente en la inserción de imágenes cristianas como forma de promoción del culto, como también el permiso a los nativos de practicar sus manifestaciones culturales en el culto Cristiano, todo esto en un intento de aproximar la creencia indígena al

cristianismo, para después expulsarla de cualquier elemento "idolatra". Esta misma lógica será aplicada a los negros cuando llegaron al Brasil, teniendo así como los indígenas, cierta libertad en sus manifestaciones culturales.

En su inicio Brasil fue una verdadera tierra de santos y de milagros. Los portugueses impregnados por la visión religiosa de mundo, heredada de la Edad Media, invocaban santos protectores contra todo tipo de enfermedades o peligros. De esta forma, las devociones en la Cueva de Pedro y en la Gruta de la Mangabeira o del Sagrado Corazón de Jesús dan continuidad a la cultura traída a Brasil por los portugueses, absorbiendo aquí, los rasgos de la cultura indígena y africana, como hemos comentado en el capítulo séptimo.

Desde el comienzo Brasil se hizo marcar por las mezclas culturales entre el blanco, el negro y el indio y sus marcas están presentes en las devociones estudiadas. En ellas encontramos grupos de devotos pertenecientes o practicantes de más de una religión o pertenecientes a dos religiones al mismo tiempo, como el catolicismo y umbanda, una religión típicamente brasileña, en ella se mezclan la visión del portugués - cristianismo - del indio y negro africano.

Es emblemático que las dos devociones se utilizan de la figura del vaquero como catalizador de las devociones, siendo adorada en la Cueva de Pedro como santo y de alguna forma adorada en la Gruta de la Mangabeira, pues en la localidad de su supuesta caída fue puesta una cruz - donde los devotos encienden velas y hacen oraciones - con las ropas características del vaquero nordestino, el cinturón y el sombrero, la misma vestimenta utilizada por los padres y madres de santo de Umbanda - sacerdotes de esta religión - los cuales incorporan la entidad del "caboclo boiadeiro", notándose su participación en el culto de las dos devociones de practicantes umbandistas.

Tanto la Cueva de Pedro en Ribeirão do Largo y la gruta de la Mangabeira en Ituaçu son devociones que se originaron en la zona rural y, por esto, mantienen características de este espacio, como el carácter autónomo de las devociones realizadas en estos santuarios, aunque esta característica sea más evidente en la Cueva de Pedro. Otras características son la utilización de las canciones de Reyes como fruto de pago de promesas - presente en ambos, los centros sagrados - , los diversos pedidos para curar animales - presentes en la Cueva de Pedro -, y las bendiciones con ramas practicadas dentro del santuario de la Gruta de Mangabeira.

Los devotos de la Cueva de Pedro en su gran mayoría, son originarios de la región

sur este de Bahia y del norte del Estado de Minas Gerais, provienen principalmente del Municipio de Ribeirão do Largo y de ciudades cercanas. En su gran mayoría, son originarios de ciudades que se encuentran lejos de la Cueva de Pedro en un radio máximo de 130 km, en los sentidos norte, sur, este y oeste.

En general, los devotos frecuentan el espacio de la Cueva de Pedro solamente durante el período de fiestas en el día 29 de junio, siendo que una minoría, compuesta por sus habitantes, principalmente, de la ciudad de Ribeirão do Largo, visita el santuario en otros momentos.

Ya los devotos del Sagrado Corazón de Jesús en Ituaçu, son oriundos de ciudades en un radio de 400km de distancia de la Gruta da Mangabeira. Ellos vienen, sobretudo, del Sur este de Bahia y del Re cóncavo de Bahia; las visitas a este centro ocurren durante todo el año, siendo desde el 25 de agosto al 03 de septiembre el principal período de las mismas.

La mayor parte de los visitantes, de los dos centros estudiados, frecuentan estos espacios con una finalidad religiosa, buscando acercarse a lo sagrado, como practicantes de su religión y en este proceso también hacen sus pedidos y cumplen sus promesas o votos.

Una minoría busca los centros estudiados con un interés de divertirse y cumplir de promesas como un fin en si misma. En estos casos aunque el mayor interés es material, de alguna forma terminan por participar en la parte religiosa oficial de la iglesia católica, participando de la misa o haciendo rituales religiosos autónomos en los santuarios.

Así observamos que la mayoría de los devotos eran movidos a frecuentar estos centros de peregrinación gracias a su compromiso con los santos de los santuarios y, consecuentemente, con la cosmología religiosa que profesaban, mismo que esa cosmología fuera fruto de las mezclas culturales entre el blanco, el negro y el indio.

Ese interés de los devotos, tanto en la Cueva de Pedro como en la Gruta da Mangabeira, se dio a partir de las prácticas devocionales de sus familiares, pues la gran mayoría de los que frecuentadores de estos centros, demostraron que han iniciado sus devociones a partir de sus padres o de algún otro familiar que los introdujeron en ese universo, haciendo que esas devociones se constituyan una herencia de familia.

La mayor parte de los romeros tienen su origen en las clases sociales populares, pero también encontramos personas de otros extractos sociales como maestros,

comerciantes, propietarios de tierras de porte mediano tanto de creación de ganado como de cultivo de café, experimentando la religión del mismo modo que las clases populares, lo que confirma que la religiosidad popular - aquella que es practicada de forma autónoma - depende de la condición social, pues encontramos personas de diversos grupos sociales viviendo una misma fe.

La cueva de Pedro en Ribeirão do Largo pasó a tener mayor importancia a partir de la ayuda recibida del poder público municipal y de la Iglesia Católica, que a partir de la década de los años 90, del siglo pasado, incentivaron la devoción, lo que acarretó en la elevación del número de participantes de este ritual.

El poder público municipal invirtió en el santuario, haciendo ampliaciones en su estructura física, con la finalidad de dar a conocer la ciudad, buscando promoverla con el objetivo de atraer turistas al municipio; mientras tanto la iglesia católica veía en el ayuntamiento de los devotos, alrededor de la Cueva de Pedro, una oportunidad de enseñar los sacramentos, como también de canalizar la fe de los devotos para la ortodoxia católica.

El culto en la Gruta da Mangabeira o Sagrado Corazón de Jesús, desde el comienzo fue fundado y administrado por la Iglesia a través de dos padres Lazaristas, los grandes incentivadores de esta devoción. Esa religiosidad nació, también, del interés de la iglesia de controlar la fe y enseñar los sacramentos al Pueblo de Ituaçu.

Las romerías, dedicadas al Sagrado Corazón de Jesús, en sus inicios se realizaban en el mes de junio, posteriormente la fecha de los festejos al santo de la gruta fue modificada y a partir de 1934, pasaron a celebrarse entre los días Del 25 de agosto hasta al 03 de septiembre.

Posiblemente, el interés de modificar la fecha de los festejos al Sagrado Corazón de Jesús fue debido a la necesidad de promover ese espacio religioso, para esto se juntaron los festejos dedicados al santo de la localidad en el período de romerías de la principal devoción del Estado de Bahia, al Buen Jesús de la Lapa. Esa estrategia funcionó pues la mayoría de los romeros que pasan de julio hasta diciembre en la Gruta de Ituaçu, con excepción de los días 25 de agosto hasta 03 de septiembre, tienen en la Lapa del Buen Jesús su destino principal.

Así, la devoción al Sagrado Corazón fue ganando importancia local y regional, en la medida en que se aumentó el número de visitantes a su santuario, haciendo con que esta devoción se convierta en la segunda más importante del Estado de Bahia.

En los estudios realizados observamos que la religiosidad en estos santuarios se constituye de rituales que componen un sistema religioso más complejo, el catolicismo, aunque reconozcamos que haya, de manera periférica, otro sistema religioso representado en estos fenómenos, que es umbanda, siendo difícil separarlos ya que, en la mayoría de los casos, los umbandistas se proclamaron católicos.

Básicamente, confirmamos nuestra tesis de que el catolicismo popular, representado por los dos fenómenos estudiados, no es una religiosidad solamente práctica, de intercambio con lo sagrado, pero se constituye como un fenómeno suprido por una visión de mundo, alimentado por las mezclas culturales, que surgieron del contacto con el blanco, el negro y el indio.

Pues la mayor parte de las personas con que hablamos son practicantes de la religión que profesan, asistiendo a los lugares y teniéndolos como un recurso mas de su religión en la búsqueda de Dios. Por esto, estos centros de devociones representados por los santos, son tenidos, como intermediarios para alcanzar a Dios.

En la visión popular cristiana, los devotos llevan sus pedidos a los santos, pues estos son más accesibles que el mismo Dios. Los testigos son claros cuando señalan este aspecto, tanto en la Cueva de Pedro como en la Gruta da Mangabeira.

De esta manera, al buscaren Dios a través de los Santos, se ha creado un lazo de dependencia entre lo religioso y lo sagrado que se ve en la respuesta a sus oraciones una señal de que él pertenece al mundo sagrado, librándose del peligro de caer en el caos de una vida sin significado. Esto se puede explicar en la satisfacción encontrada en casi todos los devotos al garantizarnos que sus pedidos son siempre atendidos.

La peregrinación a estos espacios, para el ser humano religioso que experimenta la religión de forma discursiva, genera nuevas experiencias con lo sagrado y ayuda en la creación y recreación de la fe, lanzandole más allá de su vida cotidiana en dirección a realidades más amplias, las cuales lo direcciona y les prestan sentido a su existencia.

Dentro de esta perspectiva, la religión se presenta como verdad única y absoluta, son en estos principios que ella ancla sus actividades simbólicas como sistema cultural buscando producir e intensificar esta lógica, impidiendo que ella sea violada por las contradicciones de la vida cotidiana del individuo. Siendo así, la importancia de la acción religiosa se da en la medida que impregna el hombre y la mujer con cierto complejo específico de símbolos - de la metafísica que establecen y de las prácticas de vida que recomiendan - a través de una autoridad convincente. Es en el ritual que

encontramos esta autoridad persuasiva, pues es a través de este que la fe se origina y se mantiene, garantizando la permanencia de la representación religiosa. De ahí la importancia de frecuentar estos centros de devoción para los religiosos y las religiosas, pues esos ritos, junto a otros del día a día, dan sustentación para que ellos vivan una vida en este mundo de forma significativa, como participantes del mundo sagrado.

Por esto, el ser humano que vivencia la religión de forma discursiva no consigue ver sentido en su vida, viviendo en un mundo que no sea sagrado, pues el necesita sentirse haciendo parte de algo mayor, que le trascienda y lo eleve a verse participante plenamente de la verdad absoluta que dirige el universo. Pues la vida, desasociada de la idea de lo sagrado de por sí no le da ningún sentido cuando se encuentra con la idea del nada que le espera. Y el miedo y la ausencia de significado en su mundo vivido, se encuentra en el mismo nivel con el miedo que le causa la idea de la inexistencia. En este sentido, para el ser humano religioso, que vivencia la religión de forma discursiva, la vida solo es verdadera y significativa si ella está comprometida con el cosmos sagrado.

Un aspecto que rechazamos en nuestro estudio, fue la idea de cambio defendida por los teóricos que apuntan ser esta la relación que nortea estas devociones. Conforme a lo discutido en el último capítulo, mismo aquellos que vivencian la religión que profesan de forma numinosa, de cierta manera, explican que la relación entre ellos y lo sagrado es permeada por la gracia y no por el cambio, aunque se utilice de manera equivocada este término. Notamos que el sentimiento no es de pago, pero de gratitud a lo sagrado por el milagro recibido.

El ser humano que experimenta su religión de forma discursiva está comprometido con las prescripciones de su visión religiosa. Por lo tanto, el culto público es solamente una parte de su acción religiosa, pues es en el privado en que se pondrá en práctica las realidades reproducidas por su cosmología religiosa. Así, no todos los presentes en las devociones estudiadas, de hecho, viven de acuerdo con una cosmovisión religiosa discursiva, pero si utilizaban el rito religioso para la satisfacción de alguna necesidad material, sin tener en esta acción algún significado de compromiso con las realidades de las cuales estos centros representan, sea de la cultura blanca o afro indígenas o el conjunto de ellas.

Así, inferimos que estos participantes que se utilizan de un rito religioso de forma esporádica o de año en año, son movidos por una visión religiosa numinosa, pues al

vivenciar los rituales en la Cueva de Pedro y en la Gruta da Mangabeira de forma utilitarista, puede ser que su utilización tenga la misma lógica de aquellos que han participado de los ritos mágicos. En otras palabras, al vivenciar la religión de forma numinosa, separada de una visión religiosa discursiva, posiblemente, ellos estén probando la religión de una forma mucho más cercana de aquellos que practican la magia. Aunque los ritos sean religiosos, pero su utilización es puramente mágica, pues estos actos no generan en estos devotos un compromiso con los Postulados Sagrados Fundamentales que estos centros representan. Posiblemente esta forma de relacionarse con lo sagrado sea reflejo de la desacralización del mundo, promovida por el contacto entre mundos diferentes, de la ruptura del monopolio del pensamiento religioso con la separación de la iglesia del Estado, lo que hace surgir nuevas formas de pensar el mundo sea religiosa o seculares, del surgimiento de la Revolución Industrial que promovió un proceso de migración de las personas del campo para las ciudades y de la afirmación de la ciencia. Lo que llevó al colapso de las cosas plausibles guiadas por las mediaciones constituidas u organizadas, que dentro del contexto del mundo urbano ha puesto en choque una gama de plausibilidades divergentes, haciendo surgir de este contexto cosas plausibles individualizadas que no se sujetan a las autoridades eclesiásticas.

Para nosotros, conforme dicho anteriormente, lo que se evidenció en nuestra tesis fue que las personas que vivencian la religión dentro de una configuración numinosa, practican la religión de esta manera no por desconocimiento de la doctrina de la Iglesia Católica, religión que, prácticamente, todos nuestros informantes dijeron profesar, pero por una opción particularizada sea ella pensada o no, pues en las entrevistas con estas personas percibimos la presencia, de forma secundaria, de algunos de los dogmas del catolicismo. Sin embargo, ellas no se veían obligadas a obedecerlos, siendo posible que el contacto con las diversas plausibilidades diferentes y, muchas de las veces, contradictorias con las suyas en el seno de las ciudades, haya dudado la validez de las prescripciones religiosas, llevando al colapso de la visión de mundo norteadas por los Postulados Sagrados Fundamentales, llevando a las personas a experimentar la religión de forma numinosa perjudicando aquella experiencia norteadas por una visión religiosa discursiva.

Así pues, aunque hayan abandonado las prescripciones religiosas, continuaron creyendo en la validez de los rituales religiosos, en su eficacia, por eso prefieren

adherir y comprometerse con algún símbolo sagrado y los buscan a través de algún ritual, todas las veces que lo consideran necesario para solucionar o satisfacer alguna necesidad material, como también garantizar, a través del ritual, la manutención de sus vínculos con estos símbolos sagrados, lo que puede demostrar cierto grado de dependencia con ellos. Es probable que en esa relación del devoto con los símbolos sagrados tengamos una configuración que va más allá del utilitarismo, pudiendo servir también para dar seguridad y de cierta manera, alguna esperanza en la vida. Reconocemos que esta relación carece de una forma más apropiada de explicar y, por esta razón, dejaremos que otros investigadores puedan estudiar mejor esta realidad.

El presente resultado y el enfoque realizado fueron importantes, porque contribuyen para un nuevo abordaje sobre la discusión del papel desarrollado por los sujetos que frecuentan estos espacios sagrados que hasta entonces, eran retratados por los teóricos de esta temática como poseedores de una religiosidad puramente práctica y de intercambio con lo sagrado.

Estos teóricos en nuestra visión, se equivocaron al interpretar los fenómenos estudiados tomando como base el período máximo del rito representado en el ritual de la visita, sin haber analizado las relaciones que los sujetos participantes de este culto mantenían con su fe cotidiana.

Por esta razón, percibimos que estas teorías estaban retratando la realidad del grupo que experimenta la religión de forma numinosa, compuesta por sujetos que se utilizan de la religión de forma utilitarista sin tener, en su vida diaria compromiso con los Postulados Sagrados Fundamentales de una religión cualquiera, pues es cierto que el ser humano religioso discursivo tiene necesidad de ritualizar siempre, pues ninguna fe religiosa discursiva puede sobrevivir sin los recordatorios presentes en los rituales religiosos.

La importancia de esta tesis se sitúa exactamente en el análisis, a través de la observación participante y de los discursos, de las prácticas de los sujetos no solamente en los rituales de visita, sino también en su cotidiano; lo que nos llevó a notar diferencias dentro del grupo que llamamos de devotos, no visibles en los rituales de visita, evitando así, que los visualicen de forma homogénea.

Al mismo tiempo, ponderamos que las relaciones que los devotos, tanto aquellos que mantienen una fe discursiva como los que nutren una relación numinosa con lo sagrado, mantiene con las devociones estudiadas son mucho más complejas de las

presentadas por la teoría vigente, con tendencia a ver en estas prácticas una relación puramente utilitarista de la fe y de intercambio, conforme demostramos en nuestro trabajo. Aunque hayamos encontrado un grupo de personas que se utilizan de la religión de forma utilitarista en las devociones estudiadas, estas no son las únicas participantes de los cultos en la Cueva de Pedro y en la Gruta de la Mangabeira, juntamente con ellas encontramos otro grupo que vivencia la religión de forma discursiva. Siendo así, no podemos decir que el catolicismo practicado en las devociones estudiadas es utilitarista, ni solamente discursivo, sino la suma de los dos. De esta manera entendemos que nuestra tesis se confirmó, pues la práctica devocional en los fenómenos estudiados no era solamente utilitarista sino también apuntaba a una práctica religiosa discursiva.



12. REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ABBAGNANO, Nicola (2007). **Dicionário de Filosofia**. Edição Revista e Ampliada. São Paulo: Editora Martins Fontes.
- ACOSTA, José de (1979). **História natural y moral de las Indias (1590)**, org. Edmundo O'Gorman, México, FCE, p. 318.
- AGUIAR, Itamar Pereira de (2011). **O Caboclo Boiadeiro: o Ser dos pastos sujos**. IN NEVES, Erivaldo Fagundes (Org.). Sertões da Bahia: formação social, desenvolvimento econômico, evolução política e diversidade cultural. Salvador, Editora Arcádia.
- ALVES DE OLIVEIRA, José Cláudio (2011). **Semiologia dos Ex-votos no Brasil: Simbolismo e Comunicação Religiosa**. IN: IX Congresso Lusocom, UNIP - São Paulo-SP, 04 a 6 de agosto de 2011.
- AMANTINO, Marcia (2008). **Caxambu, Cateretê e Feitiçaria entre os escravos do Rio de Janeiro e Minas Gerais no Século XIX**. In: PAIVA, Eduardo França e IVO, Isnara Pereira (Org.). Escravidão, mestiçagem e histórias comparadas. São Paulo: Annablume; Belo Horizonte: PPGH/UFMG; Vitória da Conquista: Edunesb.
- AROCENA, Felipe (2006). **Multiculturalismo, Mestizaje y Nacionalidad: Un estudio comparado sobre Brasil, Bolivia y Perú**. Revista Barbarói, Departamento de Ciências Humanas, nº 25, ano 2006.
- ARRUDA, Abílio Tadeu (2010). **Crítica a crítica Marxista do Cristianismo**. TheologArte, Revista Eletrônica de Teologia e Religião. Disponível em: http://fathel.com.br/revista/wp-content/uploads/downloads/2010/12/critica_a_critica_arruda.pdf. Acesso em: 10/01/2015.
- AUGÉ, Marc (1974). **A Construção do Mundo: religião, representações, ideologia**. São Paulo, Martins Fontes.
- _____ (2006). **Hacia Una Antropología De Los Mundos Contemporáneos**. Sevilla: Editora Gedisa S.A, Tercera Edición.

- AZEVEDO, Thales de (1966). **Problemas metodológicos da sociologia do catolicismo**. Cultura e situação racial no Brasil. Rio de Janeiro: Ed. Civilização Brasileira, p.165-194.
- BALANDIER, Georges (1997). **O Contorno: poder e modernidade**. Rio de Janeiro; Bertrand Brasil.
- BASTIDE, Roger (2001). **O Candomblé da Bahia**. São Paulo: Companhia das Letras.
- BELTRAMINI, Carolina de Oliveira (2013). **As Virgens Marias da Nova Espanha e do Arcebispado de Lima Durante os Séculos XVI e XVII: Entre a idolatria e a santidade**. Dissertação de Mestrado, Franca - SP: Universidade Estadual Paulista.
- BENEDICTIS, Danilo Patrick M. (2007). **A Fé e a Religiosidade Popular na Cova de Pedro Ribeirão do Largo - Bahia**. Dissertação de Mestrado, Programa de Pós-graduação em Ciências Sociais: Cultura e Representações. Universidade Federal do Rio Grande do Norte (UFRN).
- BERGER, Peter L. (1985). **O dossel sagrado: elementos para uma teoria sociológica da religião**. São Paulo: Paulos.
- _____ (1997). **Rumor de Anjos: A sociedade moderna e a redescoberta do sobrenatural**. Petrópolis: Vozes.
- **Bíblia Sagrada** (1999). Traduzida por João Ferreira de Almeida. Versão Revista e Atualizada. Barueri - SP.: Sociedade Bíblica do Brasil.
- BOORSTIN, Daniel J. (1995). **Os Criadores**. Rio de Janeiro: Editora Civilização Brasileira.
- BOURDIEU, P. (2001). **O poder simbólico**. 4. ed. R. de Janeiro: Bertrand Brasil, a.:322.
- BRANDÃO, Carlos Rodrigues (1986). **Os deuses do povo: um estudo sobre a Religião popular**. 2. ed. São Paulo: Brasiliense.
- BRANDÃO, J. R.; RÊGO, L. F. (1999). **A gruta do sagrado coração de Jesus de**

Patamuté e outras informações sobre Curaçá. Curaçá, 05 mar. 1999. Entrevista concedida ao Grupo sul Baiano de Espeleologia da UESC, GSBE/UESC.

- BURQUE, Peter (2010). **Hibridismo Cultural. Serie Historia Contemporánea.** Ediciones Akal S.A., Madrid - España.
- CECA (2007). **Cantando a Umbanda.** Livros no Google Play. Disponível em: https://books.google.com.br/books?id=i5RWBQAAQBAJ&pg=PA264&lpg=PA264&dq=almas+cantando&source=bl&ots=f7mlZwe2-O&sig=3SSf-UmA05y-bGoq0cw-cHr8XDc&hl=pt-BR&sa=X&ved=0ahUKEwi19sfKq_PLAhXHIpAKHZaHB7AQ6AEILTAF#v=onepage&q=almas%20cantando&f=false. Acessado em 03/04/2016.
- CONCONE, Maria Helena Vilas Bôas (1987). **Umbanda uma religião brasileira.** São Paulo: FFLCH/USP; CER.
- COTRIM, Gilberto (1999). **História e Consciência do Brasil.** 7ª edição, Editora Saraiva, São Paulo-SP.
- CHARTIER, R. (1990). **A história cultural, entre práticas e representações.** Lisboa: Difel.
- COMBLIN, J. T. (1968). **Para uma tipologia do catolicismo no Brasil.** Revista Eclesiástica Brasileira (REB), vol. 28, fasc. 1, março.
- CORREIA, Iara Toscano (2003). **João Relojoeiro: a construção de um santo no imaginário popular - Uberlândia/ MG (1956 - 2002).** Dissertação (Mestrado em História). UFU, Uberlândia.
- COUTINHO, José Pereira (2012). **Religião e outros conceitos.** Sociologia, Revista da Faculdade de Letras da Universidade do Porto, Vol. XXIV, pág. 171-193.
- CHRISTIAN JR., William A. (1997). **Las visiones de Ezkioga: La Segunda República y El Reino de Cristo.** Barcelona: Ariel.
- _____ (1978). **Religiosidad Popular: studio antropológico en en valle español.** Madri: Tecnos.

- CUNHA, Tânia R. A. (2007). **O Preço do Silêncio: Mulheres ricas também sofrem violência**. Vitória da Conquista - BA, Edições UESB.
- DELUMEAU, J (1986). **Religião oficial e religião popular na França durante a Reforma e a Contra-Reforma**. Concilium, vol. 206, n.º 4, p. 15-22.
- DOZON, Jean-Pierre (2006). **D'un prophétisme à l'autre ou une histoire de modernité à contretemps, Socio-anthropologie [En ligne]**, 17-18 | 2006, mis en ligne le 16 janvier 2007, consulté le 07 décembre 2015. URL: <http://socio-anthropologie.revues.org/449>.
- DURÁN, Diego (1967). **História de las Indias de Nueva España e Islas de La Tierra Firme [1581]**. México, Porrúa, 2 vol.
- DURKHEIM, Émile (2003). **As formas elementares da vida religiosa**. São Paulo: Martins Fontes.
- DUSSEL, E (1986). **Religiosidade popular como opressão e libertação**. Concilium, 206 (4), páginas 84-97.
- ELIADE, Mircea (1957). **O sagrado e o profano: a essência das religiões**. Coleção Vida e Cultura. Edição "Livros do Brasil", Lisboa.
- EVANS-PRITCHARD, E. E. (1978). **Bruxaria, oráculos e magia entre os Azande**. Rio de Janeiro: Zahar.
- FERNANDES, Rubem César (1990). **O peso da cruz - manhas, mazelas e tiunfos de um sacerdote particular**. In Religião e Sociedade 15/2-3, Rio de Janeiro: ISEER.
- FERNANDES, Rubem César (1982). **Os cavaleiros do Bom Jesus: uma introdução às religiões populares**. Brasiliense.
- FERRO, Marc (1996). **Histórias das Colonizações - das conquistas às independências: século XIII**. São Paulo: Cia das Letras.
- FONSECA, José Humberto (1999). **Formação política da Região Sudoeste da Bahia**. IN Política: o poder em disputa, Vitória da Conquista e região. Museu Regional

de Vitória da Conquista /Universidade Estadual do Sudoeste da Bahia, (Memória Conquistense nº. 04).

- FOUCAULT, M. **El sujeto y el poder** (1988). In: Revista Mexicana de Sociologia, 2, 3, 3-20.
- _____. **Microfísica do Poder** (1979). Org. e trad. Robert Machado. Rio de Janeiro: Edições Graal.
- FRAZER, James George (1982). **O Ramo de Ouro**. Rio de Janeiro: Editora Guanabara S.A..
- FREYRE, Gilberto (2003). **Casa Grande e Senzala**. Editora Record, Brasil.
- FULOP-MILLER, René (1956). **Os Santos que Abalaram o Mundo**. Livraria José Olympio Editora, 5ª edição, Rio de Janeiro.
- GAETA, M. A. J. V (1997). **Caminhando, cantando e agradecendo: o culto ao Bom Jesus da Lapa como uma experiência do sagrado**. Um estudo sobre formas de religiosidade "popular" no nordeste paulista (1909-1996). Franca, 331 p. Tese (Livre-Docência).
- GALVÃO, Eduardo (1979). **"Áreas Culturais Indígenas do Brasil: 1900/1959"**. In: Encontro de Sociedades. Rio de Janeiro: Paz e Terra.
- GENNEP, Van A (1977). **Os ritos de passagem**. Petrópolis: Vozes.
- GEERTZ, Clifford (1978). **A interpretação das culturas**. Rio de Janeiro: Zahar.
- GIUMBELLI, Emerson (2003). **Clifford Geertz: a religião e a cultura**. IN Sociologia da Religião, enfoques teóricos. Petrópolis: Vozes, pp. 198-217.
- GONÇALVES DA SILVA, Vagner (2005). **Candomblé e umbanda: caminhos da devoção brasileira**. São Paulo: Editora Ática.
- GRUZINSKI, Serge. **O pensamento mestiço**. S. Paulo: Companhia das Letras, 2001.
- _____. (2006). **A Guerra das Imagens: de Cristóvão Colombo a Blade**

Runner (1492-2019). S. Paulo: Companhia das Letras.

- GUIMARÃES, Ordálvio Souza (2004). **Ituaçu: Bandeirantes e Sertanistas na Chapada Diamantina.** Salvador.
- HOORNAERT, Eduardo (1991). **Formação do catolicismo brasileiro: 1550 a 1800.** Petrópolis: Editora Vozes.
- _____ (2008). **História da Igreja no Brasil: ensaio de interpretação a partir do povo: primeira época, período colonial.** 5º ed., Petrópolis, RJ: Vozes.
- _____ (2008). **História da Igreja no Brasil: ensaio de interpretação a partir do povo: segunda época - Século XIX.** 4º ed., Petrópolis, RJ: Vozes.
- _____ (1994). **Thales de Azevedo e a sociologia do catolicismo no Brasil.** Revista Eclesiástica Brasileira (REB), fasc. 214, p. 427-438, junho 1994.
- HAUCK, João Fagundes [et al.] (2008). **História da Igreja no Brasil: ensaio de interpretação a partir do povo: segunda época, século XIX.** 4º ed., Petrópolis, RJ: Vozes.
- IBGE (2015), Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística. **Diretoria de Pesquisas - DPE - Coordenação de População e Indicadores Sociais - COPIS.**
- ____ (2000), Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística. **Diretoria de Pesquisas - DPE - Coordenação de População e Indicadores Sociais - COPIS.**
- ____ (1958). **Enciclopédia dos Municípios Brasileiros.** V.20. Rio de Janeiro: IBGE.
- IVO, Isnara Pereira (2004). **O Anjo da Morte contra o Santo Lenho: poder, vingança e cotidiano no Sertão da Bahia.** Vitória da Conquista-Ba: Edições UESB.
- JORNAL FOLHA DE SÃO PAULO (2016). **Em plebiscito informal, 95% votam pela separação da região Sul.** Publicado em 04 de outubro de 2016. <http://www1.folha.uol.com.br/poder/2016/10/1819913-em-plebiscito-informal-95-votam-pela-separacao-da-regiao-sul.shtml>
- _____ (2015). **Branco do Sul e Sudeste carregam**

nos genes pistas sobre o tráfico negreiro. Publicado em 30 de junho de 2015. <http://www1.folha.uol.com.br/ciencia/2015/06/1649328-brancos-do-sul-e-sudeste-carregam-nos-genes-pistas-sobre-o-trafico-negreiro.shtml>

- KELLER, Werner (1978). **...E a Bíblia tinha razão.** São Paulo: Círculo do Livro.
- LASSEUR, Maud e MAYRARGUE, Cédric (2011). **Pluralisation religieuse, entre eclatement et concurrence.** Politique africaine, n° 123. Disponível em: <http://www.politique-africaine.com/numeros/pdf/intro/123005.pdf>. Acesso em: 10/10/2013.
- LE GOFF, Jacques (1981). **El nacimiento del purgatorio.** Madri-Es: Taurus Ediciones, S.A.
- MAFRA BENEDICTIS, Nereida Maria S. (2016). **Memória e Geografia de Mulheres em Rio de Contas - Bahia: a participação feminina no processo de organização de uma sociedade.** Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Memória: Linguagens e Sociedade da Universidade Estadual do Sudoeste da Bahia, Vitória da Conquista.
- MAINWARING, Scott (1985). **A Igreja da Neocristandade, 1916-1955.** São Paulo: Brasiliense.
- MALDONADO, L (1986). **Religiosidade popular: dimensões, níveis, tipos.** Concilium, 206 (4), p. 6-14.
- MALINOWSKI, Bronislaw (1984). **Magia, Ciência e Religião.** Lisboa: Edições 70.
- MARTÍN, Eloísa (2002). **Cadenas de gênero: dos casos de tranmisión devocional em la fiesta de la Virgen de Itatí (Corrientes, Argentina).** Anthropológicas, ano 6, volume 13(1): p.35-46.
- MARTINS, José Clerton de Oliveira e FREIRE, Edwilson (2005). **...E VIVA O PAU!!!!.... E VIVA SANTO ANTÔNIO!!!** Disponível em: http://www2.metodista.br/unesco/Encipecomal/Folk_2005_gt6_txt006.pdf. Acesso em: 21/02/2015.
- MARX, Karl. (2004). **Luta de Classes e Luta Política,** in www.Marxists.org. acesso

em janeiro de 2013.

- _____ (1996). **O Capital: Crítica da economia política**. Livro Primeiro: o processo de produção do capital. São Paulo: Editora Nova Cultura LTDA.
- _____. (2002b), **Contribuição da Crítica da Filosofia do Direito de Hegel**, in Manuscritos Econômicos e Filosóficos. Tradução de Alex Martins. 1ª edição, São Paulo, Martin Claret.
- MAUSS, Marcel (2003). **Esboço de uma teoria geral da magia**. In: Sociologia e antropologia. São Paulo: Cosac e Naify.
- MEDRADO, Joana (2009). **Boi encantado, vaqueiro ideado: um olhar sobre as tradições de resistência nas entrelinhas do folclore**. ANPUH - XXV Simpósio Nacional de História - Fortaleza.
- MESLIN, Michel (1992). **A Experiência Humana do Divino, Fundamentos de Uma antropologia Religiosa**. Petropolis, Vozes.
- MESSEDER, Marcos Luciano Lopes e MARTINS, Marco Antonio Matos (1988). **Projeto de pesquisa: Arraiais Negros de Barra, Bananal e Riacho das Pedras**. Salvador, outubro de 1988.
- MINAYO, M. C. de S. (Org.). **Pesquisa social: teoria método e criatividade**. 17ª ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 1994.
- MONIOT, Henri (1995). **A História dos povos sem história**. In: LE GOFF, J. História: novos problemas. (org.) Jacques Le Goff e Pierre Nora. Livraria Francisco Alves. Rio de Janeiro.
- MONTEIRO, D. T. (1990). **Um confronto entre Juazeiro, Canudos e Contestado**. In: FAUSTO, B. (Dir.) História Geral da Civilização Brasileira. Tomo III, vol. 2. R. J.: Bertrand, páginas 39-92.
- MOREIRA SILVA, Miguel Bonfim (1985). **Cordel: a história da Cova de Pedro e seus milagres**. Ribeirão do Largo-Ba.

- NETO, Isnard de Albuquerque Câmara (2002). **Diálogos sobre Religiosidade Popular**. Os Urbanitas: Revista Digital de Antropologia Urbana. www.unitau.br/cripts/prppg/humanas/download/dialogosreligiosidade-N2-2002.pdf.
- NETTO, Rangel Cerceau (2010). **População e mestiçagens: a família entre mulatos, crioulos e mamelucos em Minas Gerais (Sec. XVIII e XIX)**. In: PAIVA, Eduardo França; MARTINS, Ilton Cesar; IVO, Isnara Pereira (orgs). *Escravidão, mestiçagens, populações e identidades culturais*. 1ed.São Paulo/Belo Horizonte: Annablume/PPGH-UFGM/UESB, v. 1.
- NOVAIS, Agnaldo (2006). **A fabulosa Gruta da Mangabeira**. Salvador: Empresa Gráfica da Bahia.
- OLIVEIRA, Milton Rodrigues de (s/d). **Cordel: a história de Ribeirão do Largo contada em prosa e versos**. Ribeirão do Largo-Ba.
- PACHECO DE OLIVEIRA, João (1998). **Uma etnologia dos "índios misturados"? Situação colonial, territorialização e fluxos culturais**. *Mana* vol.4 n.1 Rio de Janeiro Apr. 1998.
- PAIVA, Eduardo F.; AMANTINO, Marcia e IVO, Isnara Pereira (Org.) (2011). **Escravidão, mestiçagens, ambientes, paisagens e espaços**. Annablume, Belo Horizonte.
- PAIVA, Eduardo França e IVO, Isnara P. (Org.) (2008). **Escravidão, mestiçagem e histórias comparadas**. São Paulo: Annablume; Belo Horizonte: PPGH/UFGM; Vitória da Conquista: Edunesb.
- PEREIRA, José Carlos (2007). **A Magia nas intermitências da Religião: Delineamentos sobre a magia em Marcel Mauss**. *Revista Nures* nº 5 - Janeiro/Abril 2007. Disponível em: <http://www.pucsp.br/revistanures>. Acesso em: 13/02/2015.
- PHILIPP, Rita Maria Radl (1996). **Sociología Crítica: perspectivas actuales**. España: Editorial Síntesis, S.A..
- PRADO JR., Caio. **Evolução Política do Brasil Colônia e Império**. 18 ed. São

Paulo: Brasiliense, 1989.

- QUEIROZ, Maria Isaura P. de (1971). **O Catolicismo Rústico no Brasil**. Revista do Instituto de Estudos Brasileiros. São Paulo: Universidade.
- RAPPAPORT, Roy A. (2001). **Ritual y religión en la formación de la humanidad**. Madrid-España: Primera Edición.
- REESINK, Mísia Lins (2013). **Revista ANTHROPOLÓGICAS**, ano 17, volume 24(2).
- _____ (2007). **Pour une perspective concentrique du catholicisme brésilien**. www.sagepub.com/scp.sagepub.com/cgi/content/abstract/54/2/313. 25 de outubro de 2007.
- REGO, Xosé Chao (1999). **Prisciliano: profeta contra o poder**. Vigo-Galiza-España: Edicións A Nosa Terra.
- RIBEIRO, Darcy (1970). **Os Índios e a Civilização**. Rio de Janeiro: Editora Civilização Brasileira.
- RIBEIRO DE OLIVEIRA, Pedro A. (1985). **Religião e dominação de classe: gênese, estrutura e função do catolicismo romanizado no Brasil**. Petrópolis: Vozes.
- _____ (1976). **Catolicismo Popular e Romanização no Brasil**. REB, v. 36, n. 141, mar., p. 131-141.
- ROBERTS, J. M. (2001). **O Livro de Ouro da História do Mundo: da Pré-História à Idade Contemporânea**. Rio de Janeiro: Ediouro.
- RODRÍGUEZ CAMPOS, Xaquín (Texto Inédito). **En Torno a la Cuestión de la Reciprocidad como Principio de la Relación Ritual con lo Sagrado**.
- ROLIM, F. C. (1970). **Católicos e o Catolicismo**. Revista Eclesiástica Brasileira (REB), vol. 30, fasc. 118, p. 326-348, junho.
- SAHLINS, Marshall (1974). **Economía de La Edad de Piedra**. Madrid: Akal.
- SANTOS, Jucélia Bispo dos (2009). **Etnicidade e religiosidade da comunidade**

quilombola de Olaria, em Irará (BA). IN Revista Nures nº 13 - Setembro/Dezembro 2009. Disponível em: <http://www.pucsp.br/revistanures>. Acesso em: 15/02/2015.

- SCHNEIDER, M. (1996). **Milagre e modernidade: alguns apontamentos.** Cultura Vozes, ano 90, n.º 6, p. 25-32, nov./dez. 1996.
- SILVA, A. L. da (2003). **Faces de Maria: catolicismo, conflito simbólico e identidade.** Um estudo sobre a devoção a Nossa Senhora de Schoenstatt na cidade de Ubatuba. SP.: PUC-SP. (Dissertação de Mestrado, Prog. de Ciências da Religião, 2003).
- SILVA DOS SANTOS, Israel (2011). **Catolicismo: identidade e significado no Brasil do século XIX.** Anais do XXVI Simpósio Nacional de História - ANPUH. São Paulo, julho 2011.
- SOUSA, Maria Aparecida Silva de (2001). **A Conquista do Sertão da Ressaca: povoamento e posse da terra no interior da Bahia.** Vitória da Conquista - BA: Edições UESB.
- SOARES, M. de S. (2001). **Médicos e mezinheiros na corte imperial: uma herança colonial.** História, Ciências, Saúde - Manguinhos, Vol. VIII (2): 407 - 38 Jul. Ago. 2001.
- STEIL, Carlos Alberto (1996). **O sertão das romarias: um estudo antropológico sobre o santuário de Bom Jesus da Lapa - Bahia.** Petrópolis: Vozes.
- STEIL, Carlos Alberto (2003). **Romeiros e Turistas no Santuário de Bom Jesus da Lapa.** IN Horizontes Antropológicos, Porto Alegre, ano 9, n. 20, pp. 249-261, outubro de 2003.
- TANAJURA, Mozart (1992). **História de Conquista: crônica de uma cidade.** Brasil Artes Gráficas LTDA, Vitória da Conquista-Ba.
- TAPETY, Audrey Freitas (2007). **"O VAQUEIRO NO PIAUÍ": representações e práticas socioculturais (1960 a 2000).** Dissertação de mestrado em História do Brasil da Universidade Federal do Piauí, Teresina - PI.
- THEIJE, Marjo de (2002). **Tudo o que é de Deus é Bom: uma antropologia do**

catolicismo liberacionista em Garanhuns, Brasil. Recife. Fund. J. Nabuco - Edit. Massangana.

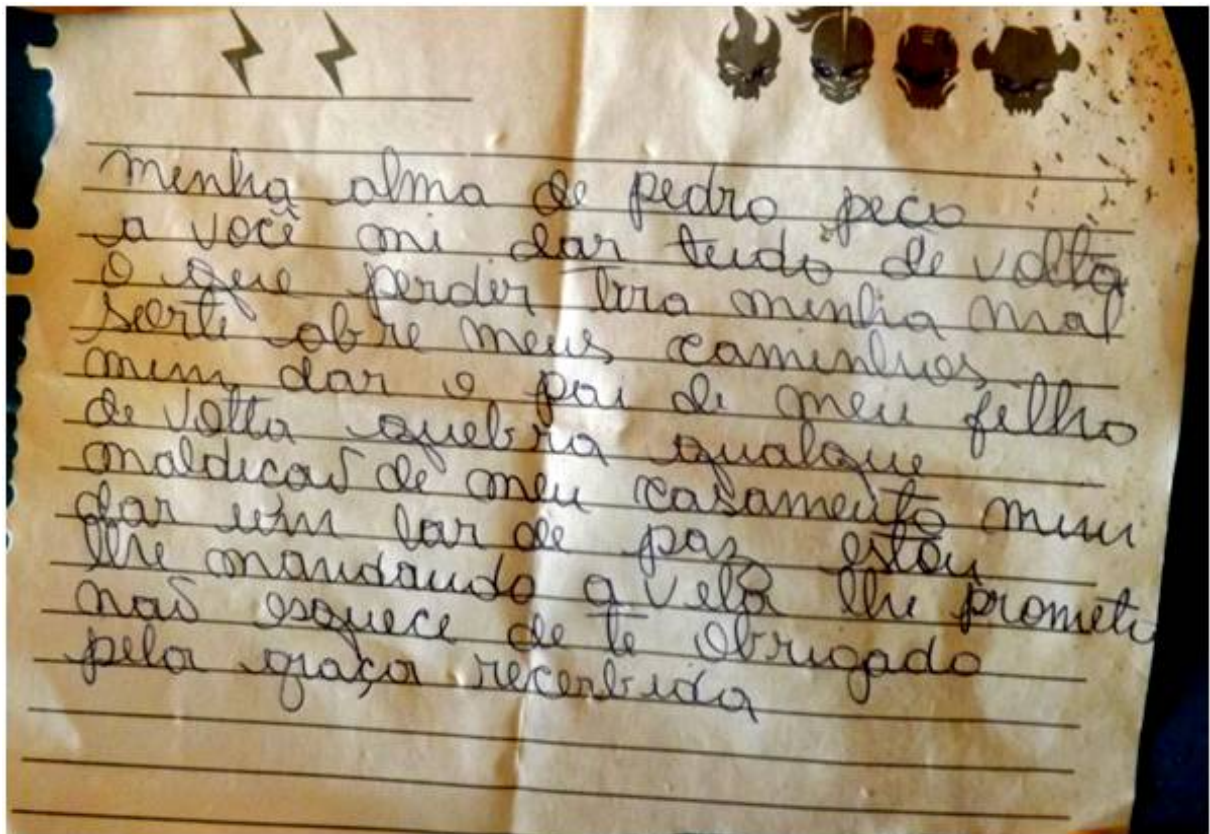
- TODOROV, Tzvetan (2003). **A conquista da América: a questão do outro.** São Paulo: Martins Fontes, Segunda Edição.
- TOMAZI, Nelson Dacio (2010). **Sociologia para o Ensino Médio.** São Paulo: Saraiva.
- TORRES, Tranquilino Leovigildo 1859-1896 (1996). **O Município da Vitória.** Museu Regional de Vitória da Conquista / Universidade Estadual do Sudoeste da Bahia, (Memória Conquistense nº. 2).
- TURNER, Victor (1974). **O processo ritual: estrutura e antiestrutua.** Petrópolis, Vozes.
- VEYNE, Paul (1997). **Quando nosso mundo se tornou cristão: [312-394].** Tradução de Marcos de Castro. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2011. o VIDAL, César. **Enciclopedia de las Religiones: Um recorrido por la historia de la espiritualidad humana.** Barcelona-España: Editorial Planeta S.A.
- VIDAL, César (1997). **Enciclopedia de las Religiones: un recorrido por la historia de la espiritualidad humana.** Editorial Planeta, S. A..
- VIEIRA DE AGUIAR, Durval (1979). **Província da Bahia** (na 1ª Edição, Descrições Práticas da Província da Bahia), 2ª edição, Rio de Janeiro: Cátedra/MEC.
- VOVELLE, Michel (1991). **Ideologias e mentalidades.** São Paulo: Brasiliense, 2ª ed.
- WEBER Max (1922). **Três Tipos Puros de Poder Legítimo.** Tradução de Artur Morão. O ensaio, encontrado no espólio do autor, foi postumamente publicado por Marianne Weber nos Preußischen Jahrbücher, Vol. CLXXX- VII, pags. 1-12, com o subtítulo: Um estudo sociológico. Disponível em: www.Lusosofia.net. Acesso em: 18/02/2015.
- ZALUAR, Alba (1983). **Os homens de Deus. Um estudo dos santos e das festas no catolicismo popular.** Rio de Janeiro: Zahar.

13. ANEXOS

ANEXO A	267
ANEXO B	268
ANEXO C	269
ANEXO D	270
ANEXO E	271
ANEXO F	273
ANEXO G	274
ANEXO H	275
ANEXO I	276
ANEXO J	277



ANEXO A - Carta 1



menha alma de pedro peço
a você mi dar tudo de volta
o que perdi tira minha mal
serte abre meus caminhos
min dar o pai de meu filho
de volta quebra qualquer
maldição de meu casamento min
dar um lar de paz está
lhe mandando a vela lhe prometo
não esquece de te obrigado
pela graça recebida



ANEXO B - Carta 2

Hoje dia 29 de junho de 2013, eu e minha família, meu
 namorado, estamos aqui pra te agradecer por todas as graças
 alcançadas e por todos os lutos que foram vencidos durante
 todo o ano. Que a minha fé alimente ainda mais, e que
 com trabalho e dignidade eu consiga alcançar todos os meus
 objetivos. Obrigada, por mais uma vez eu poder estar aqui
 com minha família que eu só tenho a te agradecer.
 Depois a mãe, o pai, minha avó, o meu namorado, as
 minhas tias, meus primos... e te peço que olhe
 por minha mãe e minha avó e que tudo se resolva
 da melhor forma possível. Também peço ajuda pra
 meu pai que eu tanto amo e com muita fé que eu
 esteja aqui hoje pra te agradecer e pedir que o ~~seu~~
~~seu~~ meu desejo seja realizado durante esse ano, pra
 que no ano que vem eu esteja aqui pra te agradecer
 por mais um graça alcançada, pagando assim mais
 uma promessa. Obrigada!!!

Cinara

ANEXO C - Carta 3

Então é essas mãos minhas de Pedro, para
que consigo perder peso, e por questão de
saúde, não ajude não de frequejar
em nenhum momento, não de fazer
coragem e determinação. Ano que vem
estarei de volta para agradecer todos
os sonhos alcançados.

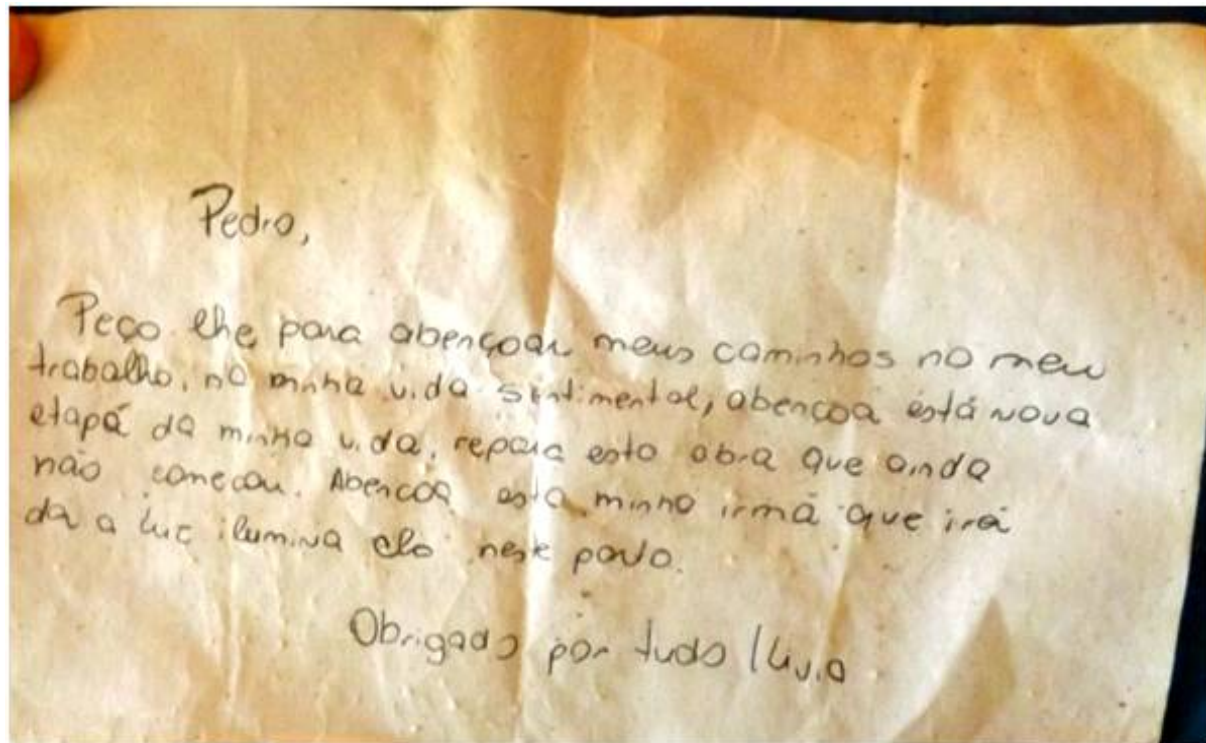
Obrigado?

Alma milagrosa!!

Assinado, Margarete Oliveira

SEBRAE

ANEXO D - Carta 4



ANEXO E - Carta 5

Glorioso São Pedro: hj dia
29 te peço junto com nosso senhor
Jesus Cristo que me ajude a
resolver todos meus problemas
livrei-me dos inimigos, abre meus
caminhos, livrai meu filho de todo
mal livrai! Tirai do vicio do
cop, cigarro, da rua saí com
que ele seja um rapaz digno
livrai dos inimigos carnis e
espirituais. Abre os caminhos do meu
esposo livrai de todos problemas e
abrir os caminhos. E dai todos
nos. Saúde, paz e muitas felicidades
e muitas vitorias

e honorários.
Te peço São Pedro glorioso que
represenda os meus inimigos
e tirai todos dos meus
caminhos. Peço com que
recebemos esse dinheiro que esta
na justiça novembro e dezembro
e metade do décimo Terceiro
ref. ano de 2012. Absenõe que
conseguimos receber com urgência
Obrigado Meu glorioso
São Pedro!!!
Amém e Amém.

ANEXO F - Carta 6

28.06.13

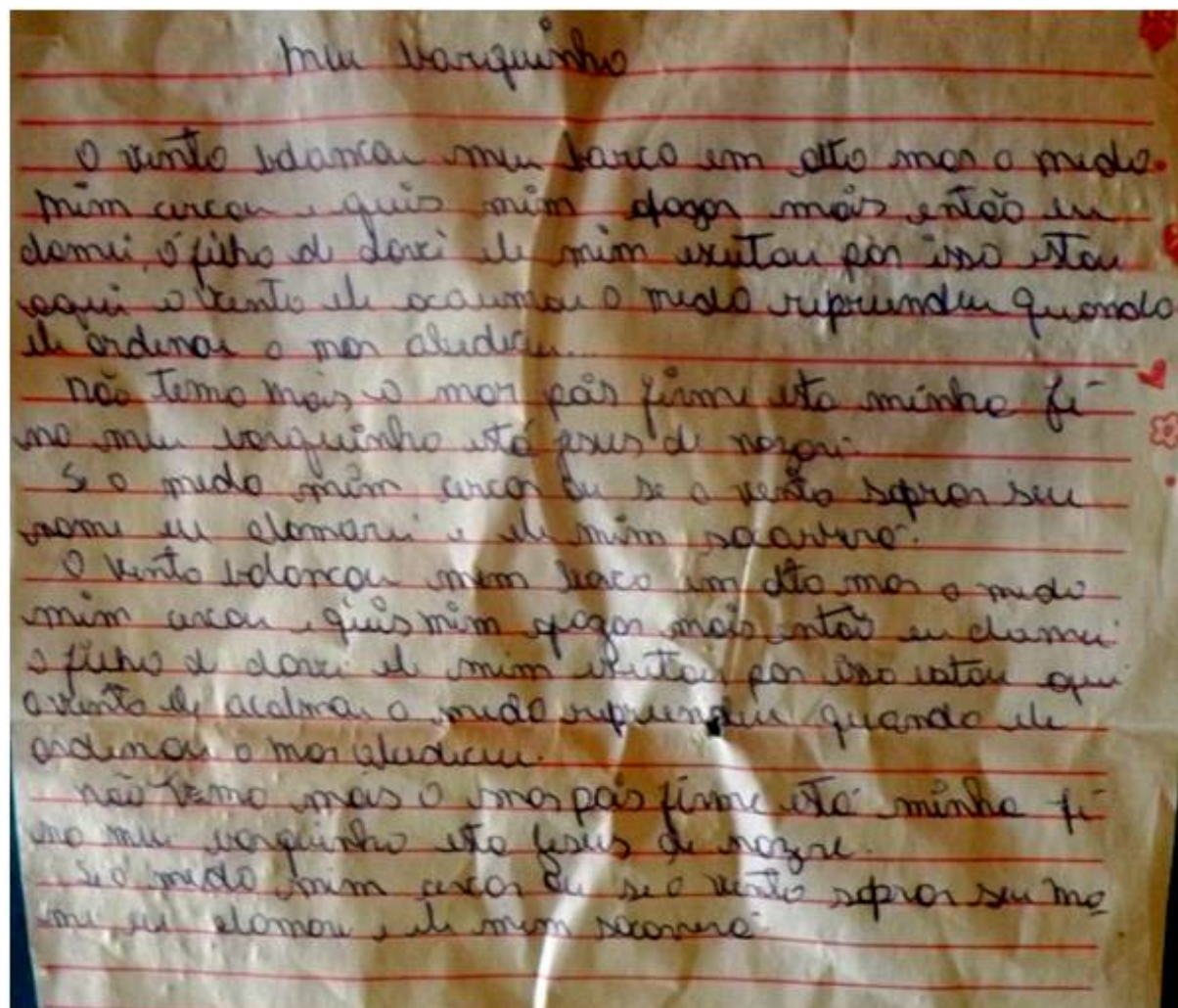
Advogado fil

não vai mim preocupar com as perseguições
as pedras que mim lançes Jesus está por perto
e posso confiar e posso dizer Jesus está por
perto.

pro fides dire o primeiro passo aqui que não
tenha medo aqui que não tem pro mim de
de frente do inimigo tomar minha do pro che
no começo pro mim. sustento de baixo de tua
tudo isso e foto consumindo os meus coros impos
síveis sem sempre amarrados pelo meu corpo
pelo meu advogado e o meu senhor e mim
dizendo de vassalagem, minha causa entrego em
meus mãos posso dizer o meu coração, minha
entrega e se não se apresenta de novo que se
e vassalagem meu advogado mais do que eu vou
dizer tudo pro sempre fil.


Advogado fil
Advogado fil
Amor Jesus e pro mim advogado fil.

ANEXO G - Carta 7



ANEXO H - Carta 8

★



Alzemon Penfina Santos

Pedidos

1. To fazendo estes pedidos pra Deus e todos os santos e pro Senhor Bom Jesus pra o mim dan Saude Paz felicidade pra que eu posso voltar a ver a pessoa alegre que eu era que eu volto a minha memoria Meu Deus todos os Santos
2. Que Deus e os Santos num De Saude Força Coragem pra mim e minha familia e pra todos
3. Que Deus e de mim ajudan que eu mim o logo e de minha Saude meu Deus.
- ★ 4. E Deus e Sagnado cona cao Nossa Senhora aparecida Bom Jesus Nossa Senhora de Fatima e Santa Luzia e todos os Santos e de mim ajudan e mim de Saude E meu santo de guarda

★ Fago estes Pedidos com muita fé e os meus pedidos sejam atendidos com a fé que eu tenho em Deus.
 mim de Saude meu pai

★

ANEXO I - Carta 9

Coração de Jesus interceda pelo
 Jamaica Santana do Souto
 e Elyreito da ~~contação~~
 Para que ele sinta o verdadeiro
 Amor a Deus e sua família.

Antonio Izael concisão Santana
 coração de Jesus interceda a Deus
 pelo' esse teu filho que não
 pode trabalhar e que ele possa
 ser aprovado nas pericias
 do VSG. e ele possa ter o
 salario dele para manter
 sua família.

Deus que proteja ele sua
~~fam~~ família de todos mal.
 de a saúde. Dele Amem.

Servici Jasimim Osmariana ~~em~~ ^{Sua Rita.}
 intercede pelo dona Madalena
 que ela continue sendo essa
 Mãe Gereira com seus
 filho. Amem

ANEXO J - Carta 10

O sagrado coração de
Jesus.

Entrega pela minha
família, livrai nós de todas
coisas ruins, traze para
nossa lares os anjos bons
e toda paz.

Ajudai que a minha filha
se encontre toda paz e leveza
a falar do vos Jesus podem
operar este milagre, sendo
para saúde de todos nós.
Pesso perdido por todas
os meus pecados, liberta
me de todos os meus erros
pesso que passo com que
eu consigo a realizar
os meus sonhos que se
acender o terreno para
reforma, pagar os impostos
nos e fazer o casamento
da minha filha.

Agradeço pela minha
cura, muito obrigado
Senhor, muito obrigado
Vigem Maria Mãe de Jesus
por a vagem que eu entre-
fidi e recebi as graças.

Amém